اسْتِدْراكاتُ الإمامِ ابْنِ عَرَفَة

عَلَى كَشَّافِ الزَّمَخْشَرِيِّ

جمع وتعليق

نزار حمّادي

دار الإمام ابن عرَفة

تونس

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

سورة البقرة

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [البقرة: ٤].

قال «**الزمخشري**»: إن قلت: إن عَنَى بـ:﴿مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ كلَّ القرآن فليس بماضٍ، وإن أراد بما سبق إنزالُه منه فهو إيمانٌ ببعض الـمُنزَل، والإيمانُ بالجميع واجِبٌ[1].

ورَدَّهُ «**ابن عرفة**» بأنه إنما يجب مع العلم بإنزال ما سيُنزَل منه، أمّا مع عدم العلم فلاَ يجب الإيمان إلا بما أُنزِلَ منه فقط، وأمّا ما لم يُعلَم في الحال بأنه سيُنزَل فلَسْنَا مكلَّفين بالإيمان به.

وأجاب «**الزمخشري**» بأنّ المراد به الإيمان بالجميع، وعبّر بالماضي تغليبًا لِـمَا أُنزِل على ما سُينزَل[2].

---

(1) راجع الكشاف (ج1/ ص157)

(2) قال الزمخشري: وأريد بقوله ﴿بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ القرآن كله، وقد عبّر عنه بلفظ الماضي ـ وإن كان بعضُه مترقَّبا ـ تغليباً للموجود على ما لم يوجد. ولأنه إذا كان بعضه نازلا وبعضه منتظرَ النزول جُعل كأنه كله قد نزل وانتهى نزوله، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠] ولم يسمعوا جميع الكتاب ولا كان كله منزلا، ولكن سبيله سبيل ما ذكرنا. (راجع الكشاف ج1/ ص157)

قال التفتازاني: يعني أن الوجه في التعبير عن الماضي والآتي بلفظ الماضي إمّا تغليبُ ما حصل له الوجود على ما لم يحصل، وإما جعل المترقَّبِ بمنزلة المتحقِّق، فالأول مجاز باعتبار تسمية الكلِّ باسم الجزء، والثاني استعارة باعتبار تشبيه غير المتحقق بالمتحقق. ويورد على كلا الوجهين:

ـ **أوّلًا**: أنه جَمعٌ بين الحقيقة والمجاز، ولا يتصور معنى مجازي يعم المعنى الحقيقي والمجازي ليكون من عموم المجاز.

والجواب أن الجمع هو أن يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي على أن كلا منهما مراد باللفظ، وهاهنا أريد المعنى الذي بعض أجزائه من أفراد الحقيقة دون البعض.

ـ **وثانيا**: أن وجوب اشتمال الإيمان على السالف والمترقب لا ينافي الإخبار عنهم في ذلك الوقت بأنهم يؤمنون بالفعل بالسالِف؛ إذ الإيمان بالمترقَّب إنما يكون عند تحقُّقِه، وإن أريد الإيمان بأن كل ما ينزل فهو حق فهذا حاصل الآن، من غير حاجة إلى اعتبار تحقق نزوله.

قال «**ابن عرفة**»: فيلزمه استعمال اللّفظة الواحدة في حقيقتها ومجازها[1]، وفيه خلافٌ عند الأصوليين[2].

قال «**ابن عرفة**»: أو يجاب بأنّ المراد إنزالُه من اللّوح المحفوظ إلى سماء الدنيا، وقد كان حينئذ ماضياً[3].

***

قولـه تعـالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ٧﴾ [البقرة: ٧].

قال «**ابن عرفة**»: العَظِيمُ للتَّهكُّم .

قال «**الزمخشري**»: «والعظيمُ: نقيضُ الحقير، والكبـيرُ: نقـيضُ الـصغير، والعظـيم فوقَ الكبير، كما أنّ الحقير دون الصغير»[4].

والجواب أنه لَـمَّا وجب ذلك وجب في مقام الإخبار عنهم بأنهم يؤمنون بكل ما يجب الإيمان به أن يتعرض لذلك، سيما وقد أورد ﴿يُؤۡمِنُونَ﴾ بلفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار وعدم الاقتصار على الماضي. (حاشية على الكشاف، مخ/ ص 52)

(1) قال الشريف التلمساني: الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له، كإطلاق لفظ «الأسد» على الحيوان المفترس. والمجاز: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين ما وضع له، كإطلاق لفظ «الأسد» على الرجل الشجاع، فإذا كان اللفظ محتملا لحقيقته ومجازه فإنه راجحٌ في الحقيقة. (مفتاح الوصول، ص 471)

(2) تكلم الزركشي في البحر المحيط على هذا الخلاف بإسهاب (ج2/ ص139 ـ 142) وجوّز الإمام ابن عرفة استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه في تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[محمد: ١٩] فقال: هو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه لأنه للنبي ﷺ بمعنى الدوام، ولغيره بمعنى الإنشاء. (تقييد السلاوي، ق202/ ب)

(3) تقييد الأبي (ج1/ 115، 116) تحقيق د. المناعي

(4) الكشاف (ج1/ ص169)

قال «**ابن عرفة**»: هذا يُنتِج له العكس،لأن نفي الأبلغ يحصُل بثبوت أدون نقائضه، فنَفْيُ أحقر العذاب يصدق بثبوت العذاب العظيم وإن كان في نفسه صغيرًا، فالعذاب الصغير يَصدُق عليه أنه عذاب عظيم؛ لأن نفي الأبلغ في الحقارة عنه منتفٍ.

فإذا كان ضدُّ الحقير عظيمًا لزم أن يكون الكبيرُ أعظمَ من العظيم قطعًا؛ لأنه إذا انتفى عن العذاب اسمُ الحقارة ثبتَ له نقيضُه وهو العِظَمُ، وإن كان في نفسه صغيرًا، وإذا انتفى عنه ما فوق الحقارة ـ وهو الصِّغَرُ ـ ثبت له ما فوق ذلك وهو الكِبَرُ، وكان أعظم من العظيم[1].

---

(1) **نقل الشهاب الخفاجي** عن البيضاوي في تفسيره الحديث القدسي: «**الكبرياء ردائي والعظمة إزاري**»[سنن أبي داود، اللباس، باب ما جاء في الكبر] أنه جعل الكبرياء قائماً مقام الرداء، والعظمة مقام الإزار، وقد علم أن الرداء أرفع من الإزار، فوجب أن يكون صفة «أكبر» أرفع من العظمة لأن الكبير هو الكبير في ذاته، سواء استكبره غيرُه أم لا، وأمّا العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظِمُه غيره، وإذا كان كذلك كانت الصفة الأولى ذاتية وأشرف من الثانية. (عناية القاضي، ج1/ ص298)

والذي وقفتُ عليه من كلام **البيضاوي** في شرح مصابيح السُّنة هو قوله: كبرياءُ الله تعالى: ألوهيتُه التي هي عبارةٌ عن استغنائه عما سواه، واحتياج ما سواه إليه. وعظمته: وجوبه الذاتي الذي هو عبارة عن استقلاله واستغنائه عن الغير. وإنما مثلهما بالرداء والإزار إدناءً للمتوهَّم من المشاهَد، وإبرازًا للمعنى المعقول في صورة المحسوس، فكما لا يشارَكُ الرجلُ في إزاره وردائه، ويستقبحُ طلب الشراك فيهما، لا يمكن مشاركة البارئ تعالى في هذين الوصفين؛ فإنه الكامل المنعِمُ المستغني المتفرِّدُ بالبقاء، وما سواهُ ناقصٌ محتاج بصدد الفناء، كما قال تعالى:﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ ﴾[القصص: ٨٨]، وكل مخلوق استعظم نَفْسَهُ واستعلى على الناسِ فهو مزوِّرٌ ينازع ربَّ العزة في حقِّه، مستوجبٌ لأقبح نِقَمِه وأفظع عذابه، أعاذنا الله منه ومن موجباته. (تحفة الأبرار، ج1/ ص 143 ـ 144)

وقال القرطبي: أصل الإزار: الثوب الذي يشد على الوسط. والرداء: ما يجعل على الكتفين. ولما كان هذان الثوبان يخصّان اللابس بحيث لا يستغني عنهما، ولا يقبلان المشاركة، عبّر الله تعالى عن العز بالإزار، وعن الكبرياء بالرداء على جهة الاستعارة المستعملة عند العرب، كما قال تعالى: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٌ﴾ [الأعراف: ٢٦] فاستعار للتقوى لباسا. (المفهم، ج6/ ص607)

ويؤيد ذلك اختيارهم في تكبير الصلاة عند الإحرام لفظ «الله أكبر»[1]، ولم يختاروا «الله العظيم»، فدلَّ على أنّ الكبيرَ أعظم من العظيم.

* * *

قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ [2] ﴾ [البقرة: ١٥].

---

(1) قال القاضي **عياض**: معنى «الله أكبر» عند بعضهم: الله أكبر من كل شيء. وأبى هذا آخرون وقالوا: إنما يقع التفاضل بـ«أَفْعَلَ» بين متقاربين في الشيء والمتشاركين فيه، والله يتعالى عن ذلك، وإنما معنى «أكبر» هنا: الكبير. قالوا: وقد جاء أَفْعَلُ بمعنى اسم الفاعل كثيرًا؛ قال الله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾[الروم: ٢٧]، أي: هيِّنٌ. وقيل: بل جاء على نمط كلام العرب في الوصف في المبالغة، ولم يرد به المفاضلة. وحكمة تقديم هذا القول أمام فعل الصلاة تنبيهًا للمصلّي على معنى هذه الكلمة التي معناها أنه موصوفٌ بالجلال وكبر الشأن، وأن كل شيء دون جلاله وسلطانه حقيرٌ، وأنه جلَّ وتقدَّس عن شبه المخلوقين والفانين، وليَشْغَل المصلِّي خاطره بمقتضى هذه اللفظة ويستحقر أن يذكر معه غيره، أو يحدّث نفسه بسواه جلَّ اسمُهُ، وأن من انتصب لعبادته ومَثُلَ بين يديه أكبر من كل شيء يشتغل به أو يَعْرِض لذِكْرِه عما هو قد تفرّغ له من طاعته. (التنبيهات، ج1/ 125 ـ 126)

وقال أيضا: الكبير في حقه تعالى مثل العظيم والجليل، أي: الذي جلّ سلطانه وعظم فكل شيء مستحقرٌ دونه. وقيل: الكبير عن صفات المخلوقين. (مشارق الأنوار، ج1/ ص333)

(2) الاستهزاء: السخرية، ومعنى استهزائه تعالى بالمنافقين: أنه يُنزِل بهم الحقارةَ لهم، هضماً لجانبهم، وحطًّا لمنارهم، وخفضا لمقدارهم، ويُنزِلُ بهم الذِّلّةَ والهوان والصغارة إسقاطاً لمراتبهم، جزاءً ومقابلةً لاستهزائهم بالمسلمين. (راجع الإرشاد لأبي السعود، ج1/ ص47)

قال القطب التحتاني: وههنا قاعدة كلية وهي أن الأعراض النفسانية كالرحمة والفرح والسرور والحياء والمكر والخداع والاستهزاء أوائلُ وغاياتٍ، فإذا وُصِفَ الله تعالى بشيء منها يكون محمولا على الغايات، لا على البدايات، مثلا الغضب كيفية تعرض للنفس بسببها يغلي الدم ويتحرك الروح إلى خارج دفعاً للمكروه وطلبا للانتقام، فابتداؤه غليان الدم وحركة الروح، وغايته إرادة الانتقام من المغضوب عليه، فهو في حق الله تعالى محمول على إرادة الانتقام، لا على غليان الدم. وأيضا الحياء له أول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل، فلفظ الحياء في حق الله تعالى يحمل على ترك الفعل لا على الانكسار. وهذه القاعدة شريفة في الباب. (حاشيته على الكشاف، ق15)

قال «**الزمخشري**»: هلاَّ قيل: «﴿ٱللَّهُ﴾ مُستَهْزِئٌ ﴿بِهِمْ﴾»، كما قالوا هم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾؟

وأجاب بأنّ الفعل يفيد حدوثَ الاستهزاء وتجدُّدَه وقتاً بعد وقت[1].

وردَّه «**ابن عرفة**» بأنَّ دوامَهُ عليهم أشدُّ وأشنَعُ.

ويُجابُ عليه بأنّ التجدُّدَ يقتَضِي تَنْوِيعَهُ واختلافَهُ عليهم شيئاً بعد شيء، فلا يستهزئ بهم بنوعٍ واحد.

وأجاب «**الطيبي**» بأنّ دوام العذاب فيه توطينٌ لهم، فقد تَألَفُه نفوسُهُم وتتدرَّبُ عليه، بخلاف تجدُّدِه عليهم فإنَّهُ أشدّ، فإنه إذا ارتفع عنهم يَرجُون انقطاعَهُ، فإذا عاد إليهم كان أشد عليهم[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾[البقرة: ١٩].

ثم قال القطب التحتاني في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]: اعلم أن الأفعال الجارية على الله تعالى التي لا يصح أن تجري عليه: مجازاتٌ؛ لأن لها آثاراً وغاياتٍ، والمراد من تلك الأفعال الآثارُ والغاياتُ، لا أنفسها لأنها قبائح لا تصدر من الله تعالى، وللاستهزاء غرَضٌ وغايَةٌ وهو طلب الهوان بالمستهزئ به، فأطلق هاهنا الاستهزاء وأريد طلَبُ الهوان، إطلاقاً للمسبَّبِ على السبب، أو السبب على المسبَّب لأن الغرض ـ وهو طلب الهوان ـ سبب في العلم ومسبب في الوجود. (ق36/ ب)

وجعل الإمام البغوي الاستهزاء من باب المشاكلة فقال: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ أي: يجازيهم جزاء استهزائهم، سمي الجزاء باسمه لأنه في مقابلته، كما قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]. (معالم التنزيل، ج1/ ص 68)

(1) راجع تفسير الكشاف (ج1/ ص 185) ووافقه أبو السعود فقال: أي: إن إيثار صيغة الاستقبال للدلالة على تجدد الاستهزاء واستمراره وقتا بعد وقت لكونه فعلا يفيد التجدُّد والحدوث. (راجع تفسير أبي السعود، ج1/ ص47)

(2) تقييد الأبي (ج1/ ص151، 152) ولم أقف على كلام الطيبي هنا في فتوح الغيب (ج1/ ص308)

وأورد «**الزمخشري**» سؤالا فقال: ما الفائدة في قوله: ﴿مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾؟ وكأنه إخبار بالمعلوم، كقولك: السماء فوقنا، والأرض تحتنا، ولذلك منع «**سيبويه**»(1) الابتداء بالنكرة، كقولك: «رجل قائم»؛ إذ لا فائدة فيه.

وأجاب بجواب لا ينهض(2).

قال «**ابن عرفة**»: وعادتهم يجيبون بأنّ فائدته التنبيهُ على شِدَّة ما فيه من الـهَوْل؛ لأنّ حصول الألَـم والتأثُّر بشيء ينزِلُ مِن موضع مُرتفِعٍ بعيد الارتفاع أشدُّ من حصوله مما ينزل من موضع دونه في الارتفاع، فأخبر الله تعالى أنّ هذا المطر ينزل من السماء البعيدة، فيكون تأثيره وتأثير رَعْدِه وبَرْقِه وصواعِقه أشدّ(3).

* * *

ـ قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾[البقرة: ٢٥].

قال «**الزمخشري**»: معناه: هذا مثل الذي رزقناه؛ إذ لا يصح أن تكون ذات الحاضر عندهم هي ذات الذي رزقوه في الدنيا(4).

قال **ابن عرفة**: ومعناه أنّ هذا الذي أكلناه هو الذي رُزِقناه أوَّلاً، وهو الذي شاهدناه حين الأكل، على ما ورد أنّ الإنسان إذا أكل شيئا يرجع كما كان أوَّلا. وعلى القول بجواز إعادة المعدوم بعينه يصح ذلك، وهو مذهبنا(5).

* * *

---

(1) هو: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء ، أبو بشر ، الملقب سيبويه (148/ 180هـ): إمام النحاة ، وأول من بسط علم النحو، صاحب المصنف الشهير المسمى بـ«الكتاب». (انظر الأعلام ج5/ ص81)

(2) راجع الكشاف للزمخشري (ج1/ ص203) وحاصل جوابه أن تعريف السماء مؤذن بأن انبعاث الصيب المطري وإرساله منحدر من كل ناحية وجانب من السماء.

(3) تقييد الأبي (ج1/ ص163)

(4) قال الزمخشري: فإن قيل: كيف قيل: ﴿هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ وكيف تكون ذات الحاضر عندهم في الجنة هي ذات الذي رزقوه في الدنيا؟ قلت: معناه هذا مثل الذي رزقناه من قبل. (الكشاف، ج1/ ص231)

(5) تقييد الأبي (ج1/ ص 203)

قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾[البقرة: ٢٥].

قال «الزمخشري»: فإن قلت: هلا جاءت الصفة مجموعة كموصوفها؟

قلت: هما لغتان؛ يقال: النساءُ فَعَلْنَ، والنساءُ فاعِلاتٌ(1).

قال «ابن عرفة»: يَرِدُ عليه أنّ «النساء» اسم جمع لفظُه مفرَد، بخلاف هذا فإنه جمع صريح.

وإنما يجاب بما قال «المبَرِّد» في «المُقْتَضَب» من أنّ جَمْعَ السلامة لا يُنعَت إلا بالجَمْع، وجَمْع التكسير يُنعَتُ بالمفرد والجمع(2).

* * *

وقوله تعالى: ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾[البقرة: ٢٦].

وقال «الزمخشريُّ»: في قولهم «مَاذَا» استرذالٌ واستحقارٌ(3).

وقال ابن عرفة: عادة «ابن المنيّر» ينتقد ذلك عليه لأنه إساءة أدب لا ينبغي أن يفسَّر القرآن به، ولا يُحكَى عن الكفار في الكلام القبيح إلا ما هو صيغةُ كلامهم، مثل: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾[المائدة: ٦٤](4).

* * *

قوله تعالى : ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [البقرة: ٢٦].

وأورد «الزمخشريُّ» سؤالا، قال: فإن قلت: لِمَ قال: ﴿وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ وهم قليلون؟ قال الله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ ﴿١٣﴾﴾ [سبأ: ١٣]، وقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾[ص: ٢٤](1).

---

(1) راجع الكشاف للزمخشري (ج1/ ص233)

(2) تقييد الأبي (ج1/ ص 203 ـ 204)

(3) الكشاف (ج1/ ص245)

(4) تقييد الأبي (ج1/ ص 213)

قال «**ابن عرفة**»: السؤال غير وارد؛ فإن الشكور أخصُّ من الشاكِر، والشاكِرُ مَهْدِيٌّ، فما يلزم مِنْ كونِ الشكور قليلًا أن يكون المهدي قليلا.

وإسنادُ فعل الإضلال إلى الله تعالى حقيقة، وجعله «**الزمخشري**» مجازًا[2] على قاعدة التحسين والتقبيح عندهم، ثم استدل على ذلك بحكاية عن «مالك بن دينار» أنه دخل على محبوس مقيَّد بين يديه دجاج وأخبصة[3]، فقال له: هذه وضعت القيود في رجلك[4]. قال «**ابن عرفة**»: وهذا من أنواع الدليل المسمى في علم المنطق بالخطابة لأنه جعل نِسْبَةَ الإضلال إلى الله تعالى كاستحالة نِسْبَةَ وَضْعِ القيود في رجل المحبوس إلى الدجاج

---

(1) **ثم أجاب الزخشري** قائلا: أهل الهدى كثير في أنفسهم، وحين يوصفون بالقلة إنما يوصفون بها بالقياس إلى أهل الضلال، وأيضًا فإن القليل من المهديين كثير في الحقيقة وإن قلوا في الصورة، فسموا ذهابا إلى الحقيقة كثيراً.

إِنَّ الكرامَ كثيرٌ في البلادِ وَإِنْ ... قَلُّوا كما غيرُهُمْ قلٌّ وإن كَثُرُوا

(الكشاف، ج1/ ص 244 ـ 245)

كتب عليه التفتازاني: يعني وصفوا هنا بالكثرة لكثرتهم في أنفسهم حيث لا يكاد يحصى عددهم، وأما إذا وصفوا بالقلّة فذلك بالقياس إلى أهل الضلال. وتحقيقه أن كلا من القلة والكثرة قد يعتبر بحسب الذات، وقد يعتبر بحسب الإضافة. وأما الوجه الثاني فتقريره إنه إذا فرض قلَّتهم في أنفسهم أيضًا فذلك من حيث الصورة فقط، وأما من حيث المعنى والحقيقة فهم كثيرٌ جدا لقيام الواحد مقام الألوف من غيرهم، فهذا على تقدير قلتهم في أنفسهم، فيكون مثل ما في البيت حيث وصف الكرام بالقلة في أنفسهم نظرا إلى الظاهر والصورة، وبالكثرة من جهة المعنى والحقيقة، وغير الكرام بالعكس، وهذا في غاية الوضوح، والبيت لأبي تمام. (حاشية على الكشاف، ق61/ ب)

(2) قال الزمخشري: وإسناد الإضلال إلى الله تعالى إسنادُ الفعل إلى السبب؛ لأنه لما ضرب المثل فضلَّ به قومٌ واهتدى به قومٌ، تسبَّب لضلالهم وهداهم. (الكشاف، ج1/ ص245)

كتب عليه التفتازانيُّ: لا خفاء في أن التصريح بذكر السبب حيث قال ﴿بِهِۦ﴾ يأبى هذا التأويل، اللهم إلا أن يقال: إنه تعالى سببٌ من جهة ضربه المثل الذي هو السبب القريب، لكن يبقى أن هذا في الضلال، وإنما الكلام في الإضلال أن فاعله الحقيقي ماذا؟ (حاشية على الكشاف، ق62/ أ)

(3) الخَبِيصُ : الحلْواء المَخْبُوصة من التمر والسَّمن . والجمع : أخبصة.

(4) راجع الكشاف، (ج1/ ص 245)

والأخبصة[1]، فكما أطلقه هناك مجازًا فكـذلك هنـا تحقيقًـا لمذهبـه وجريـا عـلى قاعدتـه الفاسدة[2].

***

قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٨].

قال «**الزمخشري**»: «كَيْفَ» سؤالٌ عن حالٍ[3]، ومعناها معنى الهمزة، لكـن الـسؤال بالهمزة عن الذات، والسؤال بـ«كيف» عن صِفَةِ الذات، فيستلزمُ السؤال عنها.

قال: فإن قلت : لِـمَ وُبِّخوا بـ«كيف»؟ وهلا وبّخوا بالهمزة؟

فأجاب بأنه إذا أنكر عليهم الكفر في حالٍ من الأحوال، فيلزم إنكارُ نفس الكفر من باب أحرى؛ لأن كل موجود لا ينفـك عـن صـفة، فنَفْـيُ الـصفة يـستلزِمُ نَفْيَـهُ بطريـق البرهان[4].

---

(1) راجع انتقاد العلامة ابن المنير للزمخشري في هذا الموضع (هامش الكشاف، ج1/ ص245)

(2) تقييد الأبي (ج1/ ص 216 ـ 217)

(3) **قال الطيبي**: يعني «كَيْف» سؤال عن الحال، فإذا قيل: كيف زيدٌ؟ كأنه قيل: صحيح أم سقيم؟ مشغول أم فارغ؟ لأنه إنما يجاب بمثل ذلك، فإذن «كيف» ههنا متضمن للهمزة. (فتوح الغيب، ص 464)

(4) **قال الزمخشري**: فإن قلت: قد تبيّن أمر الهمزة وأنها لإنكار الفعل والإيذان باستحالته في نفسه أو لقوة الصارف عنه، فما تقول في ﴿كَيْفَ﴾ حيث كان إنكارًا للحال التي يقع عليها كفرهم؟ قلتُ: حالُ الشيء تابعة لذاته، فإذا امتنع ثبوت الذات تبعه امتناعُ ثبوت الحال، فكان إنكار حال الكفار لأنها تبيع ذات الكفر ورديفها إنكارًا لذات الكفر وثباتها على طريق الكناية، وذلك أقوى لإنكار الكفر وأبلغ، وتحريره أنه إذا أنكر أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها، وقد علم أن كل موجود لا ينفك عن حال وصفة عند وجوده، ومحال أن يوجد بغير صفة من الصفات، كان إنكارًا لوجوده على الطريق البرهاني. (الكشاف، ج1/ ص 248)

قال «**ابن عرفة**»: هذا استدلال بنفي الملزوم على نَفْيِ اللازم، وهـو باطـل عنـدهم، ويقال له: الصفة تابعة لموصوفها، وما يلزم من نفي التابع نَفْيُ المتبـوع، بـل العكـس هـو الذي يَلْزَمُ.

قيل لـ«**ابنِ عرَفة**»: هذا تابعٌ لازِمٌ، ولا ينفك عنه المتبوع، فنَفْيُهُ يستلزِمُ نَفْيَهُ؟

فـقال: قُصارَى أمْرِه أنه دلَّ على نَفْيِ المتبوعِ باللُّزوم؛ لأنّ دلالته عليه بواسـطة نَفْـيِ الصفة، والهَمْزَةُ تدُلُّ على نَفْيِه بالمطابقة.

قيل لـ«**ابنِ عَرَفة**»: الكُفْرُ في ذاته لا ينفك عَنْ حال من الأحوال، فعمـومُ النفـي في حالاته يستلزِمُ انتفاءَهُ هو معها، بخلاف نَفْيِه هو في ذاته.

فـقال: نَفْيُه في ذاته يستلزِمُ انتفاءَ حالاته، وأيضا فالهمزة تدل على إنكار نَفْيِ الكُفْـرِ بالمطابقة، و«كيف» بواسطة دلالتها على إنكار نَفْيِ صفته، ودلالةُ المطابقة أقوى من دلالة الالتزام.

قال «**ابن عرفة**»: وكان يمشي لنا تقرير الجواب عنه بأنّ النّفي بالهمزة مُطلَقٌ في الشيء، والنَّفْي بـ﴿كَيْفَ﴾ عامٌّ في جميع حالات الشيء[1]، ودلالة العامِّ أقوى من دلالة

قال القطب التحتاني موضحا سؤال وجواب الزمخشري: سأل لما كان الهمزة في «أتكفرون» للإنكار، فمعنى الهمزة في ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ ﴾ الإنكار، لكن «كيف» للحال، فيكون الحاصل منه إنكارُ حال الكفر، وهو ليس بمطلوب، والمطلوب إنكارُ الكفر، وهو ليس بحاصل. أجاب بأن إنكار حال الكفر إنكارُ الكفر بطريق برهاني، وذلك لأن كل شيء يوجد لا ينفك من حال، فالحال من لوازم الشيء، وإذا نُفِيَ اللازمُ نفي الملزوم قطعًا. فإن قلت: هذا انتقال من الملزوم إلى اللازم، فلا يكون كناية. فنقول: الملازمة من الطرفين، كما أن إنكار حال الكفر ملزوم لإنكار ذات الكفر، كذلك إنكار ذات الكفر ملزوم لإنكار حال الكفر؛ ضرورة انتفاء الحال بانتفاء الذات، فالعمدة ههنا إرادة الحقيقة، وهي متحققة كما مر. (حاشية على الكشاف، ق57/ أ)

(1) **قال التفتازاني**: «كيف» ههنا لإنكار الحال على العموم، إما لأن وضعها لعموم الأحوال، أو لأن توجّه الإنكار والنفي إلى مطلق الحال وحقيقتها توجب العموم، أو لأنه وجب الحمل على ذلك لمقتضى المقام للوجود الصارف اللازم. (حاشية على الكشاف، ق64/ ب)

الـمُطْلَق؛ لأن الهمزة تدل على إنكار كُفرِهِم في حالاتٍ ما، و﴿ كَيْفَ ﴾ تَدُلُّ على إنكار جميع أحوال كُفرِهم[1].

وتقريبه بالمثال أنّ الميتة والخمر عندنا محرَّمان، لكن الميتة مباحَةٌ للمضطَرِّ، بخلاف الخمر على المشهور، نصّ عليه في كتاب الصلاة الأول من «**العتبية**» وفي أوّل رسم تأخير صلاة العشاء، فتقول للإنسان: «أَتأكل المَيْتَةَ وهي محرَّمَة؟» ولا تقول له: «كَيْفَ تأكل الميتة وهي محرمة؟» وتقول له: «كَيْفَ تَشْرَبُ الخَمْرَ وهو محرَّمٌ؟»، ولا تقول له: «أتشرب الخمر وهو محرَّمٌ؟»، هذا هو المختار عندهم.

قلت[2]: وبدليل من غص بلقمة ولم يجد ما يسيغها به إلا الخمر وخاف الموت، قال «**ابن رشد**»: الظاهر من قول «**أصبغ**» أنه لا يجوز له، وأجازه غيره[3].

قال **ابن عرَفة**: ومثَّله «**الزمخشري**» بقولك: أتطير بغير جناح؟ وكيف تطير بغير جناح؟[4]

قال «**ابن عرفة**»: هذا المثال لا يطابق الآية، وإنّما يطابقها أن يقال: «أتطير وأنت مكسور الجناح من غير ضرورة تدعوك لذلك؟!»؛ لأنّ الطيران بلا جناح مستحيلٌ بالبديهة، وكفر هؤلاء ليس بمحال[1].

---

(1) تحقيقه أن كفرهم إما أن يكون حال علمهم بوحدانية الله تعالى، أو حال جهلهم، فكفرهم حال علمهم بوحدانية الله تعالى يستوجب الإنكار والتوبيخ والتعجيب من حالهم لجحدهم ما علموه، وكفرهم حال جهلهم يستوجب أيضا الإنكار والتوبيخ لحصول الأدلة المؤدية ـ لِـمن نظر فيها نظراً صحيحاً ـ إلى التوحيد والإيمان والإذعان، ومن تلك الأدلة كونهم كانوا أمواتا ثم أحياهم الله، فصدور الكفر منهم مع تحقق ما ينفيه ويصرف عنه من الدلائل الرادعة عنه، ومع علمهم بأحوالهم الحادثة وشهودهم لها، يستوجب الإنكار والتوبيخ. (راجع حاشية الخفاجي على تفسير البيضاوي ففيها أبحاث متعلقة بهذا الجواب، ج2/ ص109)

(2) القائل هو الشيخ الأبي.

(3) تقييد الأبي (ج1/ ص 222، 223) وفيه مباحثة للإمام ابن عرفة في جواب الزمخشري.

(4) الكشاف (ج1/ ص 248)

قلت[2]: والحاصِلُ أن «الزّمخشري» و«ابن عرفة» اتّفقا على أنّ «كَيْفَ» سؤال عن جميع الأحوال[3]، واختلفا في الهمزة؛ فهي عند «الزمخشري» سؤال عن حقيقة الشيء، وعند «ابن عرفة» مطلَقة في السؤال عن ذاته وعن أحواله، تصدق بصورة من صور ذلك.

قال بعض الشّيوخ: وفي ظنّي أن كلام «سيبويه»[4] موافق لما قال «ابن عرَفة»[5].

***

قوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [البقرة: ٢٨].

قال «الزمخشري»: فإن قلت: لِـمَ عطف ﴿فَأَحْيَٰكُمْ﴾ بـ«الفَاء»، وَ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ بـ«ثُمَّ»؟

---

(1) أشار التفتازاني إلى قريب من هذا بقوله: فإن قلت: سوق كلامه يشعر بأنه إنكارٌ للكفر بأنه لا يكون كالطيران في «كيف تطير بغير جناح؟!»، وليس بمستقيم لأنه ـ أي الكفر ـ كائنٌ، بل المعنيُّ أنه لا ينبغي أن يكون، ووجودُه مظنة توبيخ وإنكار وتعجيب وتعجّب على ما يشعر به كلام المفتاح، فلهذا كان أحسن. قلتُ: مراده أيضا أنه لا ينبغي أن يكون، بل ينبغي أن لا يكون لقوة الصارف عنه، كما لا تكون المحالات لاستحالتها في أنفسها، ولذا أضاف إلى الإنكار التعجيب، لكن ظاهر السوق على ما ذكرتَ. (حاشية على الكشاف، ق64/ ب)

قلت: ومقصوده بكلام صاحب المفتاح كلام السكاكي الذي أوردناه في كلام الشهاب الخفاجي قبل قليل.

(2) القائل هو الشيخ الأبي.

(3) وقال السيوطي في بيان معاني «كيف»: الاستفهام، وهو الغالب، ويستفهم بها عن حال الشيء، لا عن ذاته. (الإتقان، ج4/ ص 1152 تحقيق مركز الدراسات القرآنية)

(4) مما يشير إلى أن الهمزة قد يسأل بها عن حال الشيء عند سيبويه قوله: «قولك: أَزَيْدٌ عندك أم عمرٌو؟، وأَزَيْدًا لقيتَ أم بِشْرًا؟ فأنت الآن مدَّعٍ أن عنده أحدَهما؛ لأنك إذا قلتَ: أَيُّهما عندك، وأيها لقيتَ، فأنت مدَّعٍ أن المسؤول قد لقي أحدَهما أو أنّ عنده أحدهما، إلا أنَّ علمك قد استوى فيهما لا تدري أيهما هو. (الكتاب، ج3/ ص169 تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط. 1988م)

(5) تقييد الأبي (ج1/ ص 221 ـ 224)

فأجاب بأنّ الإحياء الأول يعقب الموت من غير تراخ، والموت متراخ عن الإحيـاء، وكذلك الإحياء الثاني متراخ عن الموت ـ إن أريد به النشور ـ تراخيا ظاهرًا، وإن أريد بـه إحياء القبر فمنه يكتسب العلم بتراخيه[1].

ورَدَّهُ **ابن عرفة** بأنّه إن أراد أول أزمنة الموت فالإحياء الأول متراخ عنه، فهلا عطفه بـ«ثم»؟ وإن أراد آخر أزمنة الموت فالإحياء الثاني عقبه من غير تراخ بوجه.

قيل له: الإحياءُ الأول ليس بينه وبين الموت الذي قَبْلَهُ فاصِـلٌ بوَجْـه، وبَيْنَـهُ وبـين الموتِ الذي بعده فواصِل وهي التكاليف التي أمرَنا الشَّرْعُ بها، فلمَّا كانت معتـبَرَةً شرعًـا جُعِل زمن الحياة معتبرًا متراخيا، فعطف عليه الموت بـ«ثُمَّ».

فقال «**ابن عرفة**»: هذا يعكر عليكم في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ لأنه لـيس بينـه وبين الموت الذي قبله أيضا فاصل.

قال «**ابن عرفة**»: وكان يمشي لنا الجواب عن ذلك السؤال بأنّ الموت الأول لسنا نشاهِدُه ولا نحن نعلَمُه إلا من جهة الخبر، والعلم به ـ وإن تطاول زمانُه ـ يأتينا دفعةً واحدةً، فجُعِلَ كأنه شيءٌ واحدٌ[2]، والحياة الدنيا مشاهَدةٌ لنا ضرورةً، وزمانها لا نعلمه

---

(1) راجع الكشاف (ج1/ ص 249)

قال القطب التحتاني: واعلم أن الله أثبت في الآية حياتين وموتتين ورجوعًا، فالحياة الثانية إن كانت هي الحياة الدائمة وهي النشورية فتراخيها عن الموت ظاهرٌ، وإن كانت الحياة القبرية فتراخيها إنما يعلم مما ذكر ههنا من لفظ «ثم»، والرجوع إلى الجزاء متراخ عن النشور، هذا كلام المصنف، وفيه نظر لأن تراخي الرجوع إذا انتهى إلى النشور يكون الرجوع إلى الله سبحانه حاصلا عقيب النشور بلا تراخ، فإذا حمل الحياة الثانية على الحياة النشورية يلزم أن لا يتراخى بينها وبين الرجوع، وهو خلاف مقتضى الآية، فأحد الأمرين لازم، إما حمل الحياة الثانية على الحياة القبرية متعينا، وإما القول بالتراخي بين النشور والرجوع. (حاشية على الكشاف، ق57/ ب)

(2) قال أبو السعود: والفاء للدلالة على التعقيب؛ فإن الإحياء حاصل إثر كونهم أمواتا وإن توارد عليهم في تلك اللحظة أطوار مترتبة بعضها متراخ عن بعض. (تفسير الإرشاد، ج1/ ص77)

دفعةً واحدةً، وإنما نعلمه شيئاً بعد شيء؛ إذ لا يدري أحدُنا مقدار عمره ما هو، فالإماتة متراخِيَةٌ عنه، فاعْتُبِر فيه التراخي[1].

والحياة الثانية[2] أيضا إنما نعلمها من جهة الشرع، وهو إنما أخبر بها بعد حصول الموت الأول وتقرُّرِه في جميع الناس حتى لا يبقى أحد منهم إلا مات، فحياةُ أوَّلِـهم موتٌ متأخِّرٌ عن موتِ آخرِهم، فاعتبر فيها التراخي لهذا المعنى[3].

* * *

قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى﴾[البقرة: ٣٨].

قال «**الزمخشري**»: فإن قلت: لِـمَ جِيءَ بكلمة الشَّكِّ[4] وإتيانُ الهدَى كائنٌ لا محالة لوجوبه؟

ثم أجاب بقوله: فائدته الإعلام بأنّ الإيمان بالله وتوحيده لا يُشتَرَط فيه بعثة الرسل[5].

قال «**ابن عرفة**»: هذا السؤال إنما يَرِدُ على مذهبه لأنه يقول: «إنّ إرسال الرّسل واجِبٌ عقلًا»[1].

---

(1) يعني أن التراخي في الزمن حاصل هنا بين الإحياء الأول والإماتة الأولى، فهو حاصل بالنسبة إلى زمان الإحياء وأوله، دون النظر إلى زمان استمرار الحياة الواقعة فيه، فإن زمان الإحياء متقدم على زمن الإماتة مفصول عنه بزمان الحياة، **فزمان الإماتة متراخ عن زمان الإحياء**، متصل بزمن الحياة غير متراخ عليه وإلا لعبر بـ«الفاء». (راجع تفسير الإرشاد لأبي السعود، ج1/ ص77)

(2) أي الحياة النشورية.

(3) تقييد الأبي (ج1/ ص 226، 227)

(4) وهو لفظ «إنْ» المركب منه قوله: ﴿فَإِمَّا﴾ فإنها تفيد بحسب الأصل عدم الجزم بالوقوع، بخلاف لفظ «إِذَا».

(5) بقية كلام الزمخشري: لا يشترط فيه بعثة الرسل وإنزال الكتب، وأنه إن لم يبعث رسولا ولم ينزل كتاباً كان الإيمان به وتوحيده واجبا؛ لِـمَا ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الأدلة ومكنهم من النظر والاستدلال. (تفسير الكشاف ج1/ ص256، 257)

وجوابه ضعيف، بل هو مؤكِّدٌ للسؤال؛ وبيانه أن تقول: إتيان الهُدى محقَّقُ الوقوع، إمَّا من جهة العقل المقتضي لوجوب بعثة الرُّسُل، أو من جهة الوجوب الخارجي لأنّ التوحيد موجود، فإتيان الهدى محقَّق.

فحَقُّه أن يجيب بما عادته أن يجيب به وهو أنّ هذا على عادة الملوك في خطاباتهم أن يعبِّروا عن الأمر المحقَّق الوقوع باللفظ المحتمَل لأنّ خطاباتهم كلّها محقَّقةٌ.

وأجاب «**الطيبي**» بأنّ الشك راجع إلى اتّباع الهدى، لا إلى نفس الهدى، والاتباع غيرُ محقَّقٍ[2].

قال «**ابن عرفة**»: وهذا كله لا يُحتاج إليه على مذهبنا؛ لأن إرسال الرسل إنما يجب عندنا بالشرع، لا بالعقل، ولم يكن حينئذ شرعٌ بوجهٍ، فكان الأمر محتمَلًا[3].

❖ ❖ ❖

---

(1) ومذهب أهل السُّنة أن إرسال الرسل محضُ تفضُّل من الله ﷻ، فإنه تعالى لا يجب عليه شيء. وقد كان الإمام ابن عرفة يستنبط من آيات القرآن الكريم ما يحتج به لصحة مذهب أهل السنة، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا﴾ [آل عمران: ١٦٤] فقد قال: «في الآية حجة لأهل السنة في أن بعثة الرسل محض تفضّل من الله تعالى، لا أنها واجبة عليه؛ لقوله تعالى: ﴿مَنَّ﴾؛ إذ المنُّ: التفضُّل بالنعمة». (تقييد الأبي، ص 156، تحقيق د. العلوش)

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [النحل: ١٠٢]: «لفظ الرب هنا دليل على صحة مذهب أهل السنة في أن بعثة الرسل محض تفضل من الله ﷻ. (تقييد الأبي ص 492 تحقيق د. حوالة)

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى﴾ [طه: ١٢٣]: «هذه الآية عندي دالة على أن بعثة الرسل محض تفضل من الله ﷻ وليست واجبة؛ إذ لو كانت واجبة كما يقول المعتزلة لقال: إذًا يأتيكم مني هدى، فيعبر باللفظ المقتضي للتحقيق». (تقييد الأبي، ص 75. تحقيق د. هشام الزار)

(2) لم أقف عليه في فتوح الغيب (ص491)

(3) تقييد الأبي (ج1/ ص 265 ـ 266)

وأجاب التفتازاني في حاشيته على الكشاف قائلا: أما على أصلنا ـ وهو أنه لا وجوب على الله ـ فوجه كلمة «إن» ظاهر؛ إذ لا قطع بالوقوع، بل إن شاء هدى وإن شاء ترك، لكن لَـما علم من فضله ورحمته إرسال الرسل أكّد كلمة «إن» بـ«ما» والفعل بالنون إيماءً إلى رجحان الوقوع. (ق69/ ب)

قوله تعالى : ﴿قُلۡ أَتَّخَذۡتُمۡ عِندَ ٱللَّهِ عَهۡدٗا فَلَن يُخۡلِفَ ٱللَّهُ عَهۡدَهُۥٓ﴾[البقرة: ٨٠].

قال «**الزمخشري**» : الفاء جواب شرط مقدَّر، أي: إن اتخذتم عند الله عهدًا[1].

قال «**ابن عرفة**»: لا يحتاج إلى هذا لأنَّ الثاني ملزوم للأول، فاتخاذ العهد ملزوم للوفاء به، فيَصِحُّ عَطْفُهُ عليه[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ لَيۡسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيۡسَتِ ٱلۡيَهُودُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُمۡ يَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَ ﴾[البقرة: ١١٣].

قال «**الزمخشري**» : ﴿عَلَىٰ شَيۡءٖ ﴾ أي: على شيء يُعتَدُّ به، وهـذه مبالغـة عظيمـة لأن المحال والمعدوم يقَعُ عليهما اسمُ «الشيء»[3] .

---

(1) **قال الزمخشري**: ﴿فَلَن يُخۡلِفَ ٱللَّهُ﴾ متعلّق بمحذوف تقديره: إن اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده. (الكشاف، ج1/ ص289)

قال الطيبي: تقديره: «إن اتخذتم عند الله عهدًا فاعلموا أن الله لن يخلف عهده»، فالجملة الشرطية معترضة، والأصل: «إن اتخذتم عند الله عهدًا، أم تقولون على الله على ما تعلمون». ويمكن أن تكون الفاء سببية ليكون اتخاذ العهد مرتبا عليه عدم إخلاف الله عهدَه، فالمنكر إذًا المجموع لأنهم لما قالوا: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَةٗ﴾[البقرة: ٨٠] أنكر عليهم هذا القول، يعني: هذا الذي تقولونه لا يكون إلا بأن عاهدتم الله عليه فهو لا يخلف وعده، ويؤيده إعادة «لن». (فتوح الغيب، ص566)

(2) تقييد الأبي (ج1/ ص353)

(3) الكشاف (ج1/ ص311 ـ 312) وقال الزمخشري قبل ذلك: «الشيء» مذكّر، وهو أعمُّ العموم، يجري على الجسم والعرَض والقديم، تقول: شيء لا كالأشياء، أي: معلوم كسائر المعلومات، وعلى المعدوم والمحال. (الكشاف، ج1/ ص209)

كتب **التفتازانيُّ** على قوله: « **وعلى المعدوم والمحال**»: فإن قيل: الخلاف بيننا وبين المعتزلة في المعدوم الممكن هل هو شيء أو لا، وأما المحال فليس بشيء اتفاقًا. قلنا: ذلك الخلاف في الشيئية بمعنى التقرّر والثبوت في الخارج، لا في إطلاق لفظ شيء فإنه بحث لغويٌّ مرجعه إلى النقل والسماع، ولا يصلح محلا لاختلاف العقلاء الناظرين في المباحث العلمية. وبالجملة فمعنى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٠﴾ [البقرة: ٢٠] على كل ممكنٍ؛ إذ لا قدرة على الواجب والمستحيل.

قال «**ابنُ عرَفة**» : «**الزّمخشريٌّ**» ضعيفٌ في أصول الدّين ، وقد تقدم الإجماع على أن المحال ليس بشيء باعتبار المعنى، واختلفوا في الإطلاق اللّفظي والتسمية؛ هل يطلق عليه لفظ «شيء» أم لا؟ فمَنَعهُ أهلُ السُّنة، وأجازه المعتزلة[1]، وهما مسألتان، فهذه[2] لا

فإن قيل: لو كان الشيء هو الموجود كما تزعمون لما كان متعلَّقًا للقدرة لأنها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الإرادة، وتأثيرها هو الإيجاد، وإيجاد الموجود محالٌ.

قلنا: المحالُ إيجادُ الموجود بوجود سابق، وهو غير لازم، واللازم إيجادُ موجود بوجود هو أثر ذلك الإيجاد، وهو ليس بمحال. وأما المقدور فإن أريد به ما تعلَّقت به القدرة فهو لا يكون إلا موجودًا، وإن أريد ما يصلح أن تتعلق به القدرة يكون معدومًا، وهو المعنيُّ بقولهم: إن الله قادرٌ على جميع الممكنات، وإن مقدوراته غير متناهية. (حاشية على الكشاف، ق51/ ب)

(1) قال الإمام شرف الدين بن التلمساني في شرح معالم أصول الدين عند قول الإمام فخر الدين الرازي: «**المَعْدُومُ لَيْسَ بِشَيْءٍ. وَالْمُرَادُ مِنْهُ أَنَّهُ لاَ يُمْكِنُ تَقَرُّرُ المَاهِيَّاتِ مُنْفَكَّةً عَنْ صِفَةِ الوُجُودِ**»: اتفق أصحابنا على أن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات، وإنما هو نفي محض. ووافقنا على ذلك من «المعتزلة» «أبو الهذيل» و«أبو القاسم الكعبي»، و«أبو الحسين البصري»، غير أنهم يخالفوننا في تسمية المعدوم شيئاً، فالشيء عند أصحابنا يرادف الموجود، وعندهم يرادف الممكن، واحتجوا لما قالوه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الكهف: ٢٣ – ٢٤] وقوله تعالى:﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌۢ ﴿١٢٠﴾﴾ [المائدة: ١٢٠]، وأصحابنا يزعمون أن إطلاق ذلك مجازٌ لصحة نفي الشيئية عن المعدوم بدليل قوله تعالى: ﴿وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا ﴿٩﴾﴾[مريم: ٩]، والحقيقة لا يصح نفيها إلاّ إذا أريد بذلك مبالغة كقوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: ٣١]، ويصح نفي الشيئية عن المعدوم وإن لم ترد مبالغةً، والخلاف في ذلك يؤول إلى العبارات، والأمر فيه قريب.

وذهب البصريون من «المعتزلة» كـ«الجبائي» وابنه و«أبي يعقوب الشحام» إلى أن المعدومات ذوات ثابتةٌ في العدم على حقائقها، وكل جنس من أجناس الموجودات فإن أعدادها لا نهاية لها، وهي ثابتة في العدم، وصفة النفس عندهم كل صفة ثابتة للذات وجوداً وعدماً. ولم يصفوا الرب جل جلاله بالاقتدار على خلق الذوات، وإنما أثر القادرية عندهم في إخراج الذوات إلى الوجود، وأثبتوا صفات سموها تابعةً للحدوث ليست من آثار القادرية كتحيز الجواهر وقيام الأعراض بها. وقال «الشحام» بتحيز الجواهر في العدم وقيام الأعراض بها، وإذا كانت الجواهر ثابتة في العدم على حقائقها مع قيام الصفات بها فهو تصريح بقِدم العالَم، وقد كفّره أصحابه بذلك، وهو أوّل من قال بشيئية المعدوم. (شرح معالم أصول الدين، ص 91 ـ 92)

(2) أي جواز الإطلاق من عدمه.

ينبني عليها إيمان ولا كفر، والأخرى تُوهِمُ أنَّ للمعـدوم تقـرُّرًا في الأزل، ويلـزمهم بهـا الكفر[1].

* * *

قولـه تعـالى : ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤].

احتج «**الزمخشريُّ**» بهذه الآية على أنَّ الفاسق لا يصلح للإمامة[2].

قال «**ابن عرفة**»: لا دليل فيها، وفَرْقٌ بين نَيْلِ العهد للفاسق وتَعلُّقِه به، وبين انعقـاد الإمامة للفاسِق، فنقول: أمّا ابتداء فلا يَصِحُّ أن يَلِي الإمامَةَ الفاسِـقُ، وأمَّـا بعـد الوقـوع فتَنْعَقِدُ له الإمامةُ[3]، كما قالوا في البِياعات الفاسدة إنما تُمْنَعُ ابتـداءً، فـإن وقعـت مَـضَتْ وحُكِمَ لها بحكم الصحيح[4] .

* * *

قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾﴾ [البقرة: ١٣٣].

قال «**الزمخشريُّ**»: ويجوز أن يقال: ﴿مَا تَعْبُدُونَ﴾ سؤالٌ عن صفة المعبود[5].

---

(1) راجع تقييد الأبي (ج1/ ص 398)

(2) **قال الزمخشري**: أي: من كان ظالما من ذريتك لا يناله استخلافي وعهدي إليه بالإمامة، وإنما ينال من كان عادلا بريئا من الظلم، وقالوا: في هذا دليل على أن الفاسق لا يصلح للإمامة، وكيف يصلح لها من يجوز حكمه وشهادته ولا تجب طاعته ولا يُقبَل خبَرُه ولا يُقدَّم للصلاة. (الكشاف، ج1/ ص318)

(3) وقد أشار **التفتازاني** إلى ما أشار إليه الإمام ابن عرفة فقال: ووجه دلالة الآية على أن الظالم لا يصلح للإمامة والخلافة ابتداءً ظاهرٌ، وأما أنه لا يصلح لذلك بحيث ينعزل بطريان الظلم فلا. (حاشية على الكشاف، ق89/ أ)

(4) تقييد الأبي (ج1/ ص 414)

(5) قال الزمخشري:ويجوز أن يقال: ﴿مَا تَعْبُدُونَ﴾ سؤال عن صفة المعبود، كما تقول: ما زيد؟ تريد: أفقيهٌ، أم طبيبٌ، أم غير ذلك من الصفات. (الكشاف، ج1/ ص331)

وضعَّفه «**ابنُ عرَفة**» لقولهم: ﴿نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ﴾، فلم يجيبوا بالصِّفَة، وإنما يَصِحُّ ذلك لو قالوا: «﴿نَعۡبُدُ﴾ القادِرَ السَّمِيعَ البَصِير»[1] .

* * *

قوله تعالى : ﴿وَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٖۖ فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ١٣٧﴾ [البقرة: ١٣٧].

قال «**الزمخشريُّ**» : ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ وَعيدٌ لهم، أو وَعْدٌ للرَّسُول عليه الصلاة والسلام[2].

قال «**ابن عرَفة**» : بل هُما معًا، فهو وَعْدٌ ووَعِيدٌ[3].

* * *

قوله تعالى : ﴿وَلِكُلّٖ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾[البقرة: ١٤٨].

حمله «**الزَّمخشريُّ**» على معنيين:

ـ **أحدهما**: ولِكُلِّ فريق من أهل الأديان المختلفة قِبْلَةٌ هو مولِّيها نَفْسَهُ[4]، أو يعود الضمير على الله، أي: اللهُ مُوَلِّيهَا إياهُ[5].

ـ **الثاني**: ولكل واحد منكم يا أمة محمَّدٍ ﷺ جهةٌ يصلي إليها، شمالية، أو جنوبية، أو شرقية أو غربية، فالقبلة عندنا نحن في الجنوب، وعند أهل العراق و اليَمَن في الشمال والمغرب[1].

---

(1) تقييد الأبي (ج1/ ص 423)

(2) قال الزمخشري:﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ وعيدٌ لهم، أي: يسمع ما ينطقون به، ويعلم ما يضمرون من الحسد والغلّ، وهو معاقبهم عليه، أو وعدٌ لرسول الله ﷺ، بمعنى: يسمع ما تدعو به ويعلم نيتك وما تريده من إظهار دين الحق، وهو مستجيب لك وموصلك إلى مرادك. (الكشاف، ج1/ ص335)

(3) تقييد الأبي (ج1/ ص 432)

(4) **قال التفتازاني**: هذا بتقدير كون «كُلٍّ» مفسَّرا بكلٍّ من أهل الأديان. (حاشية على الكشاف، ق96/ أ)

(5) **قال التفتازاني**: ضمير ﴿هُوَ﴾ يجوز أن يكون لـ«كُلٍّ» والمفعول المحذوف: «وِجْهَةٌ»، وأن يكون لله، والمفعول المحذوف ضميرًا عائدًا إلى «كُلٍّ»، وهذا معنى قوله: «الله موليها أياه». واختار الأول لظهور المرجع. (حاشية على الكشاف، ق95/ ب)

وضعَّفَ «ابنُ عرَفة» الأوَّلَ إذا أعيد الضميرُ في ﴿هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ على الله؛ لأن الـمِلَل كلها قد انتسخت بشريعة سيدنا محمد ﷺ، فلا يصدق أن لكل قوم وِجْهَةٌ.

وكان بعضهم يفسره بمعنى ثالث وهو أن لكلّ شخص منّا وِجْهَةٌ من وجوه الخير، واللهُ أقامَهُ فيها، فواحِدٌ مجاهِدٌ، وآخَر صائِمٌ، وآخر عالِمٌ، وآخر حاجٌّ، وآخر كثيرُ الصدقة[2].

* * *

قوله تعالى : ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿١٦٧﴾﴾ [البقرة: ١٦٧].

قال «الزمخشري» : الضمير لمطلق الرّبط[3].

---

(1) راجع الكشاف (ج1/ ص 345 ـ 346)

(2) تقييد الأبي (ج1/ ص 462 ـ 463)

(3) نص الزمخشري: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾: ﴿هُم﴾ بمنزلة «هم» في قوله: «هُمْ يُفْرُشُونَ اللِّبْدَ كُلَّ طِمِرَّةٍ» فِي دَلَالَتِهِ عَلَى قُوَّةِ أَمْرِهِمْ فِيمَا أُسْنِدَ إِلَيْهِمْ، لا على الاختصاص. (الكشاف، ج1/ ص 355)

كتب التفتازاني على قوله: «فِي دَلَالَتِهِ عَلَى قُوَّةِ أَمْرِهِمْ» يعني أن تقديم المسنَد إليه، سيما إذا كان ضميرًا، سيما إذا ولي حرف النفي، كثيرًا ما يكون للاختصاص وحصر النفي فيما يلي حرف النفي، مثل: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ﴿٩١﴾﴾ [هود: ٩١]، ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾[هود: ٢٩] ونحو ذلك، وقد يكون لمجرّد التقوي إذا لم يناسب الاختصاصُ المقامَ كما في الآية والبيت، فإنه ليس المقام مقام تردد ونزاع في أن الخارج هم أو غيرهم على الشركة أو الانفراد، بل اللائق في إراءة أعمالهم حسرات عليهم القطع والبت بأنهم لا يخرجون من النار ألبتة، وكذا مراد الشاعر تحقيق أنهم يُعِدُّونَ كرامَ الخيل لإغاثة من يغيثهم لكون ذلك مطمح نظرهم ومرمى غرضهم، لا نفي الشرك وانفراد الغير بذلك وإن كان كلاهما صحيحًا من جهة المعنى، أما في البيت فادعاءً، وأما في الآية فبالنظر إلى مقابل هؤلاء الكفرة من أصحاب الكبائر الذين ليسوا بكفار سواء أطلق عليهم اسم المؤمن كما هو الحقّ، أوّلا كما هو مذهب المعتزلة، وقد دلَّ على ذلك قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] أي: صدَّقوا. وبهذا يندفع ما يقال أنه لا يصحّ الحصر، أما بالنسبة إلى جميع من سوى الكفرة المتبوعين والأتباع فظاهر، وأما بالنسبة إلى المقابل فلأن مقابلهم الكفرة الذين ليسوا كذلك، وإن أريد بهم المشركون فالمقابل الكفرة الذين ليسوا بمشركين، وإن جعل مقابلهم المؤمنين فأصحاب الكبائر ليسوا بمؤمنين عند المعتزلة. (حاشية على الكشاف، ق98/ ب)

قال «**ابن عرفة**» : ذلـك لأن مذهبـه خلـود مرتكـب الكبـيرة في النـار، فلـو جعلـه للحَصْرِ لكان مفهومه أنّ مرتكب الكبيرة يخرج من النار بالشفاعة[1] .

وأجاب بعض الناس بأنه يلزم أهل السُّنة كذلك لأنّ الآيـة في كفـار قـريش، وهـم جعلوا مع الله شريكًا، فلا يصح الحصر لأنّ غيرهم من الكفار مخلدون في النار[2].

وأجيب بأنّ الإجماع مـن الفـريقين يقتـضي أنّ الـضمير لِـمُطْلَق الـربط، فالمعتزلـة يحملون الآية على مذهبِهم ويجعلون مرتكب الكبيرة مخلَّدًا في النار ، وأهل السُّنة يجعلونها على مذهبهم، لكن الضمير ليس هو للحصر ليدخل الكافر غير المشرِك فقط[3].

❖ ❖ ❖

---

(1) يعني الزمخشري أن قوله: ﴿هُم﴾ هنا لمطلق الربط لا للحصر والاختصاص؛ لأن حملها على الحصر يخالف مذهبه في أن المؤمن العاصي مخلّد في النار، وذلك يؤيِّدُ مذهب أهل السُّنة في أنه لا يخلد في النار إلا الكافر، وأما المؤمن العاصي وإن أصر على الكبائر فتوحيده يخرجه منها ولابد؛ وفاءً بالوعد الوارد عن طريق الخبر الصادق.

قال الإمام السنوسي: لَـمَّا ثبتَ بالأحاديث الصحيحة المستفيضة في الشفاعة وغيرها أنه لا يبقى في النار أحد من أهل الإيمان، كان له عمل زائد عليه أمْ لا، لزم أن العصاة من المؤمنين الذين نفذ فيهم الوعيد وأدخلوا النار لابدّ لهم من الخروج منها إلى الجنة، ولا يخلدون في النار ـ وإن دخلوها وطالت إقامتهم فيها ـ بفضل الله تعالى، ثم بشفاعة سيدنا ومولانا محمد ﷺ، وإنما المحكوم عليهم بالخلود في النار أبد الآباد ولا شفيع لهم ألبتة الكفار. وهذا ما أجمع عليه أهل السنة والسلف الصالح قبل ظهور البدع. (المنهج السديد في شرح كفاية المريد، للشيخ أحمد الجزائري، ص 429. تحقيق الأستاذ مصطفى مرزوقي، دار الهدى، الجزائر)

(2) وإليه ذهب علم الدين العراقي حيث قال: الآية فيمن اتخذ أندادًا من الكفار، والكفر أعم من ذلك، وجميع أهلِه ليسوا خارجين من النار، فلا اختصاص لهؤلاء بالخلود دون غيرهم من الكفار، والذي قاله الزمخشري صحيحٌ. (الانتصاف، ج1/ ص153)

وقال القطب التحتاني في تعليقه على كلام الزمخشري: قيل: هذا بناء على مذهبه لأن صاحب الكبيرة عندهم مخلَّدٌ في النار إذا لم يتب، فلو حمل «**مَا هُمْ**» على الاختصاص يلزم خروج صاحب الكبيرة من النار. أقول: يجوز إن لم يُبْنَ على مذهبه لأن الضمير في « **مَا هُمْ**» للأتباع، فلو كان التركيب للاختصاص كان الخلوج مختصا بالأتباع، وليس كذلك لأن جميع الكفار مخلّدون، سواءٌ كانوا أتباعًا أو متبوعين. (حاشية على الكشاف، ق86/ أ)

(3) تقييد الأبي (ج2/ ص 497)

قوله تعالى : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ١٧٠﴾ [البقرة: ١٧٠].

قال «**ابن عطية**»: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ﴾ يعني كفار العرب، وقال «**ابن عباس**» رضي الله عنهما : نزلت في اليهود، وقال «**الطبري**»[1]: الضمير في ﴿لَهُمُ﴾ عائد على «النّاس» في قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ [البقرة: ١٦٨][2].

وقال «**ابن عرفة**»: وهذا بناء على أن ذلك الخطاب خاصٌّ بكفار قريش .

وقال «**الزمخشري** »: الضمير لـ«الناس»، وعدل عن الخطاب إلى الغيبة التفاتا[3].

ورَدَّهُ «**ابنُ عرَفة**» بوجهين :

---

(1) قال الطبري: في هذه الآية وجهان من التأويل:

ـ **أحدهما**: أن تكون الهاء والميم من قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ﴾ عائدة على ﴿مَن﴾ في قوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادٗا﴾ [البقرة: ١٦٥]، فيكون معنى الكلام: ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادًا، وإذا قيل: لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا: بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا.

والآخرُ: أن تكون الهاء والميم اللتان في قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ﴾ من ذِكْرِ «الناسِ» الذين في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾، فيكون ذلك انصرافًا من الخطاب إلى الخبر عن الغائب، كما قال جلَّ ثناؤُه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ﴾ [يونس: ٢٢].

وأَشْبَهُ عندي وأولى بالآية أن تكون الهاء والميمُ في ﴿لَهُمُ﴾ من ذكر «الناس» في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، وأن يكون ذلك رجوعًا من الخطاب إلى الخبر عن الغائب. (جامع البيان، ج3/ ص41 ـ 42)

(2) المحرر الوجيز (ج1/ ص 408) ولخص القطب التحتاني هذه الأقوال قائلا: وفي مرجع الضمير ثلاثة أقوال: إلى الناس، وإلى المشركين، وإلى اليهود. (حاشية على الكشاف، ق86/ ب)

(3) قال الزمخشري: ﴿لَهُمُ﴾: الضمير للناس، وعدل بالخطاب عنهم على طريقة الالتفات للنداء على ضلالهم لأنه لا ضال أضل من المقلّد. (الكشاف، ج1/ ص 356)

كتب عليه التفتازاني: أي: صرف عنهم الخطاب وذُكِرُوا بلفظ الغيبة لنداء الآخرين على ضلالتهم وأنهم أحقاء بأن يعرض عنهم ويصرف عن خطابهم لفرط جهلهم، فاندفع ما تُوهِّم من أن ترك الالتفات والجري على الخطاب أنسب بالنداء على ضلالتهم. (حاشية على الكشاف، ق99/ أ)

ـ **الأول** : أنه يحتاج إلى تخصيص عموم «الناسِ» بكُفَّارِ قريش.

ـ **الثاني** : أنّ الأوَّل أمرٌ، وهذا خبَرٌ، فيبعد فيه الالتفات[1].

* * *

قوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞ ﴾[البقرة: ١٧٨].

قال «**ابن عطية**» الإشارة إلى ما شرعت له هذه الآية مِن أخذ الدِّيَة، وكان عند بني إسرائيل في التوراة وجوبُ القصاص، ولا دِيَة عندهم [2].

وقال «**الطبري**»: حرّم على أهل الإنجيل الدّية، وكان الواجب عليهم إمّا القصاص أو العفو على غير شيء[3].

وقال «**الزمخشري**»: فُرِضَ على أهل الإنجيل العَفْو، وحرّم عليهم القصاص والدّية[4].

ورَدَّهُ «**ابنُ عرَفة**» بوجهين :

ـ **الأول**: ما نقله «**الطبري**»، وهو حُجَّة في التفسير.

---

(1) تقييد الأبي (ج2/ ص 500)

(2) المحرر الوجيز (ج1/ ص 425)

(3) نقله الطبري عن قتادة بقوله: لم يكن لمن قبلنا دِيَةٌ، إنما هو القتل أو العفو إلى أهله. (جامع البيان، ج3/ ص96)

(4) قال الزمخشري: ﴿تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞ ﴾ لأن أهل التوراة كُتِبَ عليهم القصاص ألبتة، وحُرِّمَ العَفْوُ وأخذ الدية، وعلى أهل الإنجيل العفو وحرّم القصاص والدية، وخيرت هذه الأمة بين الثلاث: القصاص، والدية، والعفو، توسعة عليهم وتيسراً. (الكشاف، ج1/ ص372)

واستدرك القطب التحتاني على الزمخشري قولَه بتحريم العفو على أهل التوراة، فقال: وأما تحريم العفو ففيه نظر لقوله تعالى: ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ ﴾ أي في الألواح ﴿ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٞ لَّهُۥ﴾[المائدة: ٤٥]، وقوله في تفسير الأعراف: ﴿وَأۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَأۡخُذُواْ بِأَحۡسَنِهَا ﴾[الأعراف: ١٤٥] أي: منها ما هو حسنٌ وأحسن، كالقصاص والعفو. (حاشية على الكشاف، ق89/ أ)

ـ **الثاني**: أنّ الأصوليين عَدُّوا حِفْظَ النفوس في الكليات الخمس التي اجتمعت الـمِلَلُ كلُّها على حفظها، وأيضا فهو مصادم لمقتضى الآية لأنه تكون شريعة النّصارى أخف من شريعتنا، فلا يكون ذلك تخفيفًا بل تثقيلا .

قال «**ابن عرفة**»: فالتخفيف هو أنه كان في الجاهلية تحتُّم القصاص من غير قبول العفو ، فصار الآن عقوبته إذا عفى عنه الولي أن يجلد مئةً ويُسجن عامًا [1].

* * *

قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ[2] أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِى وَلْيُؤْمِنُواْ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾ ﴾ [البقرة: ١٨٦].

قال «**الزمخشري**»: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِى ﴾ إذا دَعَوْتُهُمْ إلى الإيمان والطاعة[3].

قال «**ابن عرفة**»: يلزم التكرار في الآية لغير فائدة، والتقديم والتأخير؛ لأن الطاعة مُتأَخِّرَةٌ عن الإيمان.

وما معناه عندي إِلَّا: فلينظروا في الأدلة التي تُرْشِدُهم للإيمان، ويُؤْمِنُوا بالفِعْل.

قيل لـ«**ابن عرَفة**»: هذا إذا قلنا: إنّ ارتباط الدليل بالمدلول عاديٌّ[1]، أمّا إن قلنا: إنه عقليٌّ[2]، فيجري فيه تحصيلُ الحاصل؛ لأنّهم إذا نظروا آمنوا، فلا فائدة في أمْرِهم بالإيمان؟

---

(1) تقييد الأبي (ج2/ ص 522)

(2) قال الإمام ابن عرفة: هذا يوهم اعتقاد التجسيم والجهة، وهو صعبٌ، وقد كان بعض الناس يستشكله، فكنت أقرّبه له بالمثال، فنقول له: لو فرضنا رجلا لم يشاهد قط في عمره إلا الحيوان الماشي على الأرض، فإنه إذا سئل عن حيوان يطير لا هو في السماء ولا هو في الأرض بل بينهما بالفضاء فإنه يظن ذلك محالًا، وكذلك النملة لو كان لها عقلٌ وسئلت عن ذلك لأحالته. (تقييد الأبي، ج2/ ص545)

(3) الكشاف (ج1/ ص385)

فقال «**ابن عرفة**»: إنّما أمروا بالإيمان قبل كمال النظر، كما تقول لغيرك: «انظر في كذا واعْلَمْهُ»، فإنما أمَرْتَهُ بالعلم قبل أن يحصل منه النظر[3].

* * *

قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧].

---

(1) وهو مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري، وقد كان الإمام ابن عرفة يستخرج من الآيات القرآنية ما يشهد لصحته، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا ۝٢﴾ [الجن: ١ – ٢]، قال «**ابن عرفة**»: في التعبير بلفظ الرب دليل على أن حصول النتيجة عن المقدمتين أو المدلول أمرٌ عاديٌّ لا عقليٌّ، خلافاً للمعتزلة، فهو إشارة إلى رأفته ورحمته بعباده، ولولا ما أرشدهم ما اهتدوا إلى الإيمان. (تقييد البسيلي، مخ/ ص 519)

ومنها قوله تعالى: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ ۝٥﴾ [القمر: ٥] قال «**ابن عرفة**»: اعلم أن حصول الشبع عند الأكل أمرٌ عاديٌّ، واستلزام العلم للعالِـمية أمرٌ عقليٌّ، وأمّا استلزام الدليل للمدلول فمذهب الجمهور أنه عقلي، ومذهب «أبي الحسن الأشعري» أنه عادي، والآية عندي حجة للأشعري لقوله: ﴿فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾. (تقييد الأبي، ص 579 تحقيق د. الزار)

(2) وهو مذهب الجمهور كما نقل الإمام ابن عرفة، وأشار إلى صحته في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ۝٦١﴾ [العنكبوت: ٦١] قال «**ابن عرفة**»: أي: فكَيْفَ يُصرَفُونَ عن اعتقادِهم توحيدَهُ والإيمانِ به وأنه الفاعل المختار مع إقرارهم بأنه خالق السموات والأرض؟! وكان بعضهم يحتج بهذه الآية وأنظارها على أن ارتباط الدليل بالمدلول إنما هو عادي، لا عقلي، وهو مذهب الأشعرية. والجواب عنه أنهم عثروا على مادة الدليل، ولم يعثروا على الوجه الذي منه دلَّ الدليل، ومن شرط النتيجة العقلية استحضارُ المقدمتين مع الوجه الذي دلتا منه، فلذلك أقرّ هؤلاء بأنه خالق السموات والأرض، ولم ينتج لهم دليلهم التوحيد. (تقييد السلاوي،ص 332 تحقيق د. الزار)

(3) تقييد الأبي (ج2/ ص 548)

قال «**الزمخشري**»: إن قلت: لِـمَ كنّى الجماع بالرَّفَثِ[1] الدال على معنى القُبْحِ، بخلاف قوله تعالى: ﴿وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: ٢١]، وقوله: ﴿فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ﴾[الأعراف: ١٨٩]؟[2]

وأجاب عن ذلك بأنَّ ذلك تقبيحٌ لِـمَا صدر منهم قبل الإباحة، كما سماه اختياناً لأنفسهم[3].

قال «**ابن عرفة**»: والجواب عندي بعكس هذا، وهو أنه مبالغة في الإباحة والتحليل، فعبّر عنه باللفظ الصريح حتى لا يبقى عندهم فيه شكٌّ ولا توهُّمٌ بوجهٍ[4].

***

قوله تعالى : ﴿سَلْ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍ﴾[البقرة: ٢١١].

قال «**الزمخشريُّ**»: «﴿كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍ﴾ دالَّةٍ على الَّذِي آتيناهم»، أو: «مِنْ آيةٍ دالَّةٍ على صحة دين محمد ﷺ[1]».

---

(1) الرَّفَثُ في الأصل هو قول الفحش والتكلم بالقبيح، ثم جُعل ذلك لما يتكلم به الرجال عند النساء من معاني الإفضاء، ثم جعل كناية عن الجماع، فالرفث كلام متضمن لما يستقبح ذِكْرُه مِنْ ذِكْرِ الجماع ودواعيه، وهو هنا كناية عن الجماع، ولم يجعل مجازًا لعدم المانع من الحقيقة، فدلالتُه على معنى القبح هو من جهة أنه الإفصاح بما يجب أن يُكنَّى عنه.

قال التفتازاني: وجه دلالة الرفث على القبح من جهة أنه الإفصاح بما يجب أن يكنى عنه. (حاشية على الكشاف، ق104/ أ)

(2) ساق الزمخشري أمثلة أخرى من القرآن (الكشاف، ج1/ ص388)

(3) راجع الكشاف للزمخشري (ج1/ ص388)

ولخص التفتازاني السؤال والجواب قائلا: ووجه السؤال أنه لما ترك التصريح بلفظ الجماع إلى الكناية كان ينبغي أن لا يكنى بمثل هذا اللفظ، فأجاب بأنه لقصد استهجان ما صدر عنهم قبل الإباحة، حتى لو كان لفظٌ أدلَّ على القبح منه لكان مناسبًا، وإن كان المقام مقامَ الإباحة، ألا ترى إلى قوله: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾[البقرة: ١٨٧]، وكذا في قوله: ﴿فَلَا رَفَثَ﴾[البقرة: ١٩٧] تنفيرًا لهم عما نهوا عنه في الحجِّ. (حاشية على الكشاف، ق104/ ب)

(4) تقييد الأبي، (ج2/ ص 551)

قال «**ابن عرَفة**»: الأول راجع للثاني لأنه إن أراد بالآيات المعجزات الصادرة عن أنبيائهم دلالةً على صِدْقِهم، فلا يناسِبُ ذكره هنا عقِبَ هذه الآية، وإن أراد بذلك أن أنبياءهم أخبروهم بإرسال محمد ﷺ وصِفَتِه وصِحَّة نبوَّته فيرجِعُ إلى الوَجْهِ الثاني[2].

❖ ❖ ❖

قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾ ﴾ [البقرة: ٢٢٧].

قال «**الزمخشري**»: فإن قلت: العَزْمُ من أعمال القلوب، فكيف عقَّبَهُ بالسمع وهو من لوازم الأقوال، لا الأفعال؟.

وأجاب بأنَّ العازم على الطلاق لا يخلو من مقاوَلة ودَمْدَمَةٍ[3].

قال «**ابنُ عرَفة**»: وهذا السؤال لا يوافق أصله، فإنه يَرُدُّ صفةَ السمع لصِفَةِ العِلْمِ، فلا فَرْقَ عنده بين السميع والعليم، وأيضاً فهو ينفي الكلامَ النفسي.

وأجاب «**ابن عرفة**» بأنا نُثبِتُ الكلام النفسيَّ[4]، ويصح عندنا سماعُه، كما سمع موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كلامَ الله القديم الأزلي، وليس بصوت ولا حرف[5].

---

(1) **قال الزمخشري**: ﴿كَمْ ءَاتَيْنَٰهُم مِّنْ ءَايَةٍۭ بَيِّنَةٍ﴾ على أيدي أنبيائهم وهي معجزاتهم، أو من آية في الكتب شاهدة على صحة دين الإسلام. (الكشاف، ج1/ ص 419)

(2) تقييد الأبي، (ج2/ ص 605)

(3) **قال التفتازاني**: ما ذكر من تحديث النفس والدَّمْدَمَة ـ أي الكلام الخفيّ ـ إن أراد بحسب اللفظ فلا غالب، وإن أراد كلام النفس فليس مذهبه. (حاشية على الكشاف، ق117/ أ)

(4) والدليل على أن الله تعالى متصف بالكلام النفسي: القرآنُ وإجماعُ الأنبياء وغيرهم على أنه تعالى متكلِّمٌ، ولا يتأتى أن يتصف بالكلام اللفظي لحدوثه، فثبت أنه متصف بالكلام النفسي.

(5) **قال التفتازاني**: تكليمُه تعالى: أن يسمع بعض المخلوقين كلامه القديم بلا صوت وحرف، فيسمعه كما قيل من جميع الجهات بلا جهات، ولهذا خصَّ موسى عليه السلام باسم الكليم. (حاشية على الكشاف، ق239/ ب)

أو يقال: إن العزم على الطلاق له اعتبارات:

ـ اعتبارٌ في نفس الأمر عند الله تعالى.

ـ واعتبارٌ في الظاهر لنا بالحكم الشرعي من حيث يرتفع به حكم الإيلاء عن صاحبه ويخرج من عهدة الحكم عليه، فهو بهذا الاعتبار لا يُعلَم إلا بأمارةٍ وقولٍ يدلّ عليه، وذلك القول مسموع، فعلّق به السمع بهذا الاعتبار، والعلم باعتبار الأول[1].

❖ ❖ ❖

قوله تعالى : ﴿فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ﴾[البقرة: ٢٤٣].

أورد «**الزمخشرِيُّ**» هنا سؤالا فقال : كيف قال لهم الله ﴿مُوتُواْ﴾ وكان الأصل: فأماتهم الله؟[1].

وقال الإمام شهاب الدين القرافي في الرد على من ادعى أن الله تعالى كلم موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ بصوتٍ محدَث قام به: « أما قوله: «إن الملل متفقة على أن الله تعالى كلم موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ بصوتٍ» فكَذَب وفَجَر والتقَمَ بِفِيهِ الحَجَر؛ إذ لم يقع في ذلك اتفاق، بل جمهور المسلمين على أن الله تعالى لم يكلم موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ بصوت، بل أسمعه كلامَه النفسي القائم بذاته من غير حرف ولا صوت، وسأبين كيف يتصور إسماع الكلام النفسي بغير حرف ولا صوت، فإذن لم يكلمه الله تعالى بصوت» (راجع الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، ص 110)

ثم قرب الإمام «القرافي» إلى الأذهان وجه طريق سماع موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ للكلام النفسي لله تعالى بقوله: «إن عِلْمَ الحواس أجلى من علم النفس بدليل أن من فتح بصره فرأى زيداً ثم أغمض عينه فإنه يقطع بوجوده حالة التغميض كما يقطع بوجوده حالة فتح البصر، ونحن نقطع بأن القطع الحاصل حالة فتح البصر أجلى وأقوى من القطع الحاصل حالة التغميض، وكذلك سائر الحواس، وإذا تقرر هذا ظهر أن إدراك الحواس عِلْمٌ خاص أجلى من مطلق العلم، وهو ممكن الوجود، والقدرة الربانية يمكن إيجادها لكل ممكن، فيخلق الله تعالى هذا العلم الخاص ـ الذي هو السمع ـ في نفس موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ متعلِّقاً بصفة الكلام القائم بذات الله تعالى، فهذا هو سماع موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ لكلام الله تعالى النفسي، وبه باين من يعلم هذه الصفة ولم يسمعها؛ لأن من يعلم قيام كلام الله تعالى بذاته منا إنما يعلمه بأصل العلم العام، وأما هذا العلم الخاص الجلي فلم يحصل لنا، وسمي الخاص سماعاً لأن إدراكات الحواس الخمس إنما هي علوم خاصة أخص من مطلق العلم. (الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، ص 111)

(1) راجع تقييد الأبي، (ج2/ ص 652، 653)

قال «**ابن عرفة**» : هذا السؤال إنّما يَرِدُ على مذهبه لأنه ينفي الكلام النفسي ، وأجاب بأنه عبارة عن سرعة التكوين[2]، وزاد فيه ترقيقا لمذهبه بقاعدة إجماعية وهي قول الله تعالى : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠] وهذا بناء على خطاب المعدوم[3]، وهل يصح أمْ لا[4].

* * *

قوله تعالى : ﴿قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُوا۟﴾[البقرة: ٢٤٦].

قال «**الزمخشري**» : ﴿هَلْ﴾ استفهام في معنى الإنكار عليهم، والتقدير مثل : ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴿١﴾﴾ [الإنسان: ١][5].

---

(1) (الكشاف، ج1/ ص470)

(2) **قال الزمخشري**: فإن قلت: ما معنى قوله: ﴿فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟﴾؟ قلت: معناه: فأماتهم، وإنما جيء به على هذه العبارة للدلالة على أنهم ماتوا ميتة رجل واحد بأمرِ الله ومشيئته، وتلك ميتة خارجة عن العادة، كأنهم أمروا بشيء فامتثلوا امتثالًا من غير إباء ولا توقف. (الكشاف، ج1/ ص470)

قال القطبي التحتاني: كأن سائلا يقول: لما كان المراد «فأماتهم»، فلم لم يقل «فأماتهم» وعدل عنه إلى هذه العبارة؟ فقال: ليدلّ على أنهم ماتوا معًا دفعة واحدةً، وأن ميتتهم ميتة خارجة عن العادة، وعبارة «فأماتهم» لا تفيد ذلك لأن الإماتة يجوز أن تكون على سبيل التدرّج، بخلاف ما إذا قال لهم ﴿مُوتُوا۟﴾ فإن موتهم لابدّ أن يحصل بعد الأمر من غير توقّف، كما في قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]. (حاشية على الكشاف، ق107/ ب)

وقال التفتازاني: قال لهم ﴿مُوتُوا۟﴾ للدلالة على أن موتهم كان شبيها بامتثال أمرٍ واحدٍ من آمرٍ مطاعٍ لا يتوقف في امتثاله ليكون دفعة وخارج العادة في موت الجماعات. (حاشية على الكشاف، ق123/ ب)

(3) قال الإمام ابن عرفة في تفسير قوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾ [آل عمران: ٤٧]: الآية تنبئ على صحة خطاب المعدوم، والمعتزلة ينكرونه وينكرون الكلام القديم ويردّونه هنا إلى سرعة التكوين، ونحن نثبتُه. (تقييد الأبي، ص 54 تحقيق د. العلوش)

(4) تقييد الأبي، (ج2/ ص 693)

(5) راجع الكشاف للزمخشري (ج1/ ص471)

قال «**ابن عرفة**»: ويظهر لي أنه استفهامٌ على بابه، وأنه تأكيد في التلطف في الخطاب، لـمّا وبخهم على العصيان تلطَّفَ في العبارة عنه بوجهين :

ـ **أحدهما** : ذكره له بلفظ الرَّجاء ومقاربة العصيان دون التحقيق .

ـ **الثاني** : لفظ الاستفهام دون الخبر .

وقرأ الكل ﴿عَسَيْتُمْ﴾ بفتح السين، إلا «**نافعًا**» كسرها .

قال «**الزمخشري**»: وهي ضعيفة[1] .

قال «**ابن عرفة**»: هذا على عادته في تجاسره على القراءات السبعة وتصريحه بأنها غير متواترة[2].

***

قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ﴾[البقرة: ٢٤٧] .

قال «**الزمخشري**»: والواو في ﴿وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ﴾ وَاوُ الحالِ، وفي ﴿وَلَمْ يُؤْتَ﴾ وَاوُ العَطْف [3].

---

(1) الكشاف (ج1/ ص471)

(2) تقييد الأبي، (ج2/ ص 697 ـ 698)

ومثله قول الزمخشري بأن راوي إدغام الراء في اللام عن أبي عمرو في قوله تعالى: ﴿فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[البقرة:284] لاحِنٌ مخطئ خطأ فاحشا. (الكشاف، ج1/ ص518)

فقال التفتازاني: هذا على عادته في الطعن في القراءات السبع إذا لم تكن على وفق قواعد العربية، ومن قواعدهم أن الراء لا تدغم إلا في الراء لما فيها من التكرار الفائت بالإدغام في اللام. وقد يجاب بأن القراءات السبع متواترة، والنقل بالتواتر إثباتٌ علميٌّ، وقول النحاة نفيٌ ظنيّ. (حاشية على الكشاف، ق132/ ب)

(3) قال الزمخشري: فإن قلت: ما الفرق بين الواوين في ﴿وَنَحْنُ أَحَقُّ﴾، ﴿وَلَمْ يُؤْتَ﴾ ؟ قلتُ: الأولى للحال، والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا، وقد انتظمتا معا في حكم واو الحال، والمعنى: كيف يتملّك علينا والحال أنه لا يستحق التملك لوجود من هو أحق بالملك، وأنه فقير، ولابد للملك من مال يعتضد به. (الكشاف، ج1/ ص472)

قال «**ابنُ عرَفة**»: الأَوْلى أن يكونا معًا للحال، وهو أبلغ في التعليل؛ لأنّ كل واحد منهما عِلَّةٌ مستقلة ، أي: «أنّى يكون له الملك والحالة أنّا أحَقُّ به منه، وأنّى يكون له الملك علينا والحالة أنّه فقير لا مال له»، فلم يُعلِّلوا بمجموع الأمرين، بل بكل واحد منهما، وهما حالان من الفاعل والمفعول[1].

* * *

قوله تعالى : ﴿رَبَّنَآ أَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرٗا وَثَبِّتۡ أَقۡدَامَنَا﴾ [البقرة: ٢٥٠].

قال «**الزمخشري**»: « أي هب لنا ما نثبت به في مداحض الحرب من قوة القلوب وإلقاء الرعب في قلب العدو ونحوه ذلك من الأسباب»[2].

قال «**ابن عرَفة**»: وهذا على مذهبه في أنّ العبد يستقل بفِعْلِه، ونحن نقول: المراد ثَبِّتْ أقدامَنا حقيقةً[3].

* * *

قوله تعالى : ﴿تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾[البقرة: ٢٥٣].

قال «**الزمخشري**»: الإشارة إلى جماعة الرُّسل التي ذكرت قصصها في السّورة، أو التي ثبت علمها عند رسول الله ﷺ[4].

قال «**ابن عرفة**»: بل الإشارة إلى ما قبله، وهي الرسُّل المفهومة من قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ٢٥٢﴾ [البقرة: ٢٥٢][5].

* * *

قوله تعالى : ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

---

(1) تقييد الأبي، (ج2/ ص 700)

(2) الكشاف (ج1/ ص 476)

(3) تقييد الأبي، (ج2/ ص 709 ـ 710)

(4) الكشاف (ج1/ ص477)

(5) تقييد الأبي، (ج2/ ص 715)

قال «**الزمخشريُّ**»: مشيئة قَسْرٍ وَإلجاءٍ[1].

قال «**ابن عرفة**»: لأنّ العبد عنده يستقل بفِعْلِه، وفِعْلُه بإرادَتِه، فيقول: إنّه لا تتعلق إرادةُ الله تعالى بذلك الفِعْل[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى ۙ لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾ ﴾ [البقرة: ٢٦٢].

---

(1) الكشاف (ج1/ ص479)

كتب التفتازاني على قول الزمخشري: «**مشيئة قَسْر وإلجاء**»: لهم أصلان فاسدان لا يستقيم معهما معظم ما وقع في التنزيل من نسبة المشيئة إلى الله تعالى:

ـ **أحدهما**: أن الله تعالى لا يريد الشرور والقبائح ألبتة، وإنما يريد الخيرات والحسنات.

ـ **وثانيها**: أن ليس ما شاء الله وما لم يشأ لم يكن، بل قد شاء ما لم يقع كإيمان الكافر وطاعة العاصي، وقد وقع ما لم يشأ ككفر الكافر وفسق الفاسق.

فعلى هذا لا يستقيم أنه لو شاء الله ترك الاقتتال والاختلاف لوقع، ولا أنه لم يشأ ترك الاقتتال والاختلاف فلم يقع، على ما هو وضع كلمة «لو» من انتفاء الثاني لانتفاء الأول لأن ترك الاقتتال حسَنٌ قد شاءه، فاضطروا إلى تقييد المشيئة بمشيئة القَسْر ليصح أنه لو شاء لوقع، فإنه لم يشأ عدم الاقتتال مشيئة قسر وإن شاءه مشيئة تفويض إلى اختيارهم. ولما لم يكن كلما أراده الله واقعًا كما ذكر لم يستقم أنه يفعل كل ما يريد، فلذا خصَّصهُ بالخذلان المفضي إلى فعل القبائح والعصمة المانعة عنها، ومن كان له شمة من الإنصاف فهم من هذه الآية أن الكلَّ بمشيئة الله. (حاشية على الكشاف، ق125/ ب)

وكتب عليه القطب التحتاني: إنما قدّر مشيئة القسر لوجهين:

ـ **أحدهما**: أن قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ﴾ لا يستقيم في الظاهر على مذهب المعتزلة لأن إرادة الله تعالى عندهم ليست بمقتضية للأفعال لأن الله تعالى يريد الطاعات ولا تَحْصُل، ويكره المعاصي وتَحْصُل، فلا يترتب عدمُ الاقتتال على مشيئة الله تعالى، فلهذا خصَّ بالمشيئة الـمُجْبِرَة، فإنه لو شاء وأجبرهم على ذلك لوقع عدم الاقتتال.

ـ **الثاني**: أن «لو» لانتفاء الثاني لانتفاء الأول، فيلزم أنهم اقتتلوا والله تعالى ما شاء عدم اقتتالهم، وليس كذلك لأن الله تعالى أراد عدم اختلافهم واقتتالهم، فقيَّد المشيئة بالإجْبارِ حتى إن الله تعالى لم يشأ مشيئة مُجبِرَةً، ونفي الخاصِّ لا يستلزم نفي العامِّ. (حاشية على الكشاف، ق109/ ب)

(2) تقييد الأبي، (ج2/ ص 718)

قال «**الزمخشري**»: فإن قلت: أي فرق بين قوله: ﴿لَّهُمْ أَجْرُهُمْ﴾، وقوله فيما بعد: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾[1][البقرة: ٢٧٤]؟

وأجاب بأنّ الموصول لم يُضمَّن هنا معنى الشرط، وضُمِّنَهُ هناك لأنّ «الفاء» تدل على أنّ بالإنفاق استُحِقَّ الأجر[2].

قال «**ابن عرفة**»: هذا الكلام لا يستقل بنفسه، ولا يزال السؤال وارداً فيقال: لأيِّ شيء أُورِدَ الشرطُ هناك ولم يَرِد هنا؟

قال «**ابن عرَفة**»: لكن عادتهم يجيبون بأنه لَـمَّا قصد هناك الإخبار بأنّ مطلق الإنفاق في سبيل الله ملزومٌ للأجر، قلَّ أو كثُرَ، أدخلت «الفاء» تحقيقاً للارتباط، ولَـمَّا كان المرادُ هنا إنفاقاً خاصًّا على وجهٍ شبيهٍ بحَسنَةٍ موصوفَةٍ بهذه الصفة، وأُكِّدَت خصوصيتُه بِسلامَتِه مِن الـمَنِّ والأذى، كان ترتُّبُ الأجر عليه كالمعلوم بالبديهة وكالمستفاد من اللفظ، فلم يحتج إلى ما يحقِّقُ الارتباط[3].

***

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾[البقرة: ٢٨٢].

قال «**الزّمخشري**»: وإنما قال ﴿بِدَيۡنٍ﴾ ليُعِيدَ عليه الضمِيرَ[4].

---

(1) يشير إلى قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٢٧٤﴾ [البقرة: ٢٧٤]

(2) راجع الكشاف (ج1/ ص495) وحاشية القطب التحتاني عليه (ق112/ أ)، وحاشية التفتازاني (ق128/ أ)

(3) راجع تقييد الأبي، (ج2/ ص 747)

(4) **قال الزمخشري**:وأيّ حاجة إلى ذكر «الدَّيْن»؟ قلتُ: ذكر ليرجع الضمير إليه في قوله: ﴿فَٱكۡتُبُوهُ﴾، إذ لو لم يذكر لوجب أن يقال: «فاكتبوا الدين»، فلم يكن النظم بذلك الحسن. (الكشاف، ج1/ ص511)

قال «**ابن عطية**»: ليرفع الوهم أنّ المراد بـ﴿تَدَايَنتُم﴾ جازى بعضكم بعضا[1].

قال «**ابن عرفة**»: بل أتى به ليكون نكِرَةً في سياق الشرط فيُفِيدَ العمومَ[2].

* * *

قوله تعالى : ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[البقرة: ٢٨٦].

كتب القطب التحتاني على قوله: « لوجب أن يقال: فاكتبوا الدين»: فيه منعٌ لجواز أن يقال: ﴿فَٱكْتُبُوهُ﴾ والضمير للمصدر وهو التداين. ويمكن أن يجاب بأنّ التداين إذا أطلق ليس معناه إلا مقابلة الدَّيْن بالدَّيْن، وهي بيعُ الدَّين بالدَّيْن، وهو باطل بالاتفاق، فلو قيل: «إذا تدايَنْتُم إلى أجلٍ مسمًّى فاكتبوه» والضمير للتداين فربما يُتوهَّمُ أنَّ بَيْعَ الدَّيْن بالدَّيْن جائزٌ وكِتْبَتَه مندوبةٌ، فلابدّ أن يُذكَر الدينُ ويقال: «فاكتبوا الدين»، لا الدَّيْنَيْنِ»، فلم يجئ النظم بذلك الحسن لأن النظم الطبيعي إثبات الدين ثم استحباب كتابته، ولو قيل: «فاكتبوا الدين» لكان أوَّلا إثباتَ الكتابة.

فإن قلت: لما ذكر التداين ثبت الدين.

قلت: إثبات التداين غير معيَّن لأنه يوهم تقابل الدين بالدين، ولما قيل: ﴿تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ﴾ كان معناه: «تعاملتم بدَيْن»، وحينئذ ارتفع ذلك الوهم. ويمكن أن يوجّه هذا جوابًا عن أصل السؤال، وجواب عنه أنه ذكر الدين وقيَّده بالأصل وذلك أظهر في تنويع الدين إلى الحال والمؤجَّل من أن لا يُذكَر الدَّين». (حاشية على شرح الكشاف، ق114/ أ)

وكتب التفتازاني على قوله: «لوجب أن يقال: فاكتبوا الدين»: أما وجوب ذلك فلأن المستحب كتابة الدين، أي القدر المعلوم الثابت في الذمة، حتى لو كتب ذلك من غير ذكر للمعاملة لكفى، وأما عدم حسن النظم حينئذ فأمرٌ ذوقيٌّ يعترف به العارف بأساليب الكلام، وينبِّه عليه أنك لو قلت: «إذا تداينتم إلى أجل فاكتبوا الدين» كان أمرًا بكَتْبِه ما لم يُذكَر في مضمون الشرط وتركًا لما ذكر.

فإن قيل: فليقل ﴿فَٱكْتُبُوهُ﴾ أي الدين؛ لدلالة ﴿تَدَايَنتُم﴾ عليه لما مرَّ من أنه المعاملة بدين.

قلنا: لا يعلم عَوْدُ الضمير إليه لأن عوده إلى المصدر ـ أعني التداين ـ أو ﴿إِلَىٰٓ أَجَلٍ﴾ أظهَرُ، على أنه يوهم الأمر بكتابة ما هو باطلٌ في نفسه أعني التداين بمعنى معاملة الدين بالدين ومقابلته به. (حاشية على الكشاف، ق131/ ب)

(1) قال ابن عطية: وبيّن تعالى بقوله: ﴿بِدَيْنٍ﴾ ما في قوله: ﴿تَدَايَنتُم﴾ من الاشتراك، إذ قد يقال في كلام العرب: تداينوا بمعنى: جازى بعضهم بعضا. (المحرر الوجيز، ج1/ ص110 ـ 111)

(2) راجع تقييد الأبي، (ج2/ ص 778 ـ 779)

قال «**الزمخشري**» : فإن قلت : النسيان والخطأ متجاوَزٌ عنهما، فما معنى الدعاء بتَرْكِ المؤاخذة بهما؟

وأجاب بأنّ الدعاء راجع لسببهما وهو التفريط والغفلة[1].

قال «**ابن عرفة**»: هذا على مذهبه في مَنْعِ تكليف ما لا يطاق لأنه دعاء بتحصيل الحاصل، ونحن نقول : يجوز الدعاء بتحصيله لأنه ممكن باعتبار الأصالة[2].

***

(1) نص جواب الزمخشري: قلت: ذكر النسيان والخطإ والمراد بهما ما هما مسبَّبان عنه من التفريط والإغفال. (الكشاف، ج1/ ص 520 ـ 521)

(2) راجع تقييد الأبي، (ج2/ ص 816)

سورة آل عمران

قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾﴾ [آل عمران: ٢٨].

قال «**الزمخشري**»: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ هي ذاته[1] المميزة عن سائر الذوات، متصف بعلم ذاتي لا يختص بمعلوم، وبقدرة ذاتية لا تختص بمقدور[2].

قال «**ابن عرفة**»: هذا مما يحقِّق ما قالوه من أنه جاهِلٌ بأصول الدين، كما يقال: نصف نحوي يلحّن الناس الكلَّ، ونصف أصولي يكفِّر الناس الكلَّ، فإنه تناقض في قوله: « عالِمٌ بعِلْمٍ ذاتيٍّ، قادِرٌ بقدرة ذاتية» لأنَّ أهل السُّنة يقولون: عالِمٌ بعِلْمٍ، قادِرٌ بقدرة، والمعتزلة يقولون: عالم لذاته، قادر لذاته، وينفون العلم والقدرة[3].

❖ ❖ ❖

---

(1) **قال التفتازاني**: الذات في الأصل مؤنث «ذو»، قد قطعت عن لزوم الوصفية والإضافة، وأجريت مجرى الأسماء المستقلة بمعنى نفس الشيء وحقيقته، وأجريت تاؤها مجرى الأصلية فقالوا في النسبة: «ذاتيٌّ»، وجوَّزوا إطلاقها على الله تعالى، مع امتناع مثل «عَلَّامَة» لوجود التاء. ومعنى اتصاف البارئ بالعلم الذاتي وكونه عالم الذات أنَّ عِلْمَهُ نَفْسُ ذاته من حيث تعلُّقها بالمعلومات، ليست صفة زائدة قائمة بالذات كما في علم المخلوقات، وهذا معنى قولهم: عالمٌ بلا علم، وكما أن نسبة ذاته إلى كلِّ الموجودات، فكذلك نسبة علمه الذاتيِّ إلى كل المعلومات، وكذا باقي الصفات. (حاشية على الكشاف، ق140/ أ)

(2) **لفظ الزمخشري**: ﴿نَفْسَهُۥ﴾ وهي ذاته المميزة من سائر الذوات متصفة بعلم ذاتي لا يختص بمعلوم دون معلوم، فهي متعلقة بالمعلومات كلها، وبقدرة ذاتية لا تختص بمقدور دون مقدور، فهي قادرة على المقدورات كلها. (الكشاف، ج1/ ص545)

(3) تقييد الأبي (ص 38) تحقيق د. العلوش

قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ[1] ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾ ﴾ [آل عمران: ٣١].

قال «**الزمخشري**»: وإذا رأيت مَنْ يذْكُر ويُصفِّق فلا تشُكَّ أنه لا يعرف الله حقَّ معرفته، ولا يدري ما محبته[2].

ثم ذكر كلاما أنكره عليه «**ابن الخطيب**»[3] و«**ابن عرفة**»، وقال: كيف يكتب مثل هذا في الكتب؟! أم كيف يقدر الإنسان أن يتكلم به؟![4]

***

ـ قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ﴾[آل عمران: ٤٧].

---

(1) **قال القطب التحتانيُّ**: المحبَّةُ في اللغة: ميل القلب إلى الشيء لتصوُّر كمالٍ فيه، بحيث يرغب فيما يقرِّبُهُ إليه، وهذا المعنى لا يصدق على الله ولا بالنسبة إلى الله تعالى تعالى، فمحبة العبد لله تعالى عبارةٌ عن إرادة الطاعة والعبادة، ومحبَّةُ الله للعبد: عبارة عن إرادة إيصال الكمالات والخيرات إليه، فيكون مجازًا من باب إطلاق الملزوم على اللازم. ويمكن أن يقال: إنه استعارة تبعيَّةٌ، شبَّه إرادة العبد اختصاص الله تعالى بالعبادة ورغبتهم فيها بمَيْل قلب المحبِّ إلى المحبوب ميلا لا يلتفت إلى الغير ولا يرغب إلا فيه. (حاشية على الكشاف، ق121/ ب)

(2) والكلام المستنكر على الزمخشري هو قوله بعد هذا: وما تصفيقه وطربه ونعرته وصعقته إلا أنه تصور في نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشقة فسماها «الله» بجعله ودعارته، ثم صفق وطرب ونعر وصعق لتصورها، وربما رأيت المنيّ قد ملأ إزار ذلك المحب عند صعقته، وحمقى العامة على حواليه قد ملئوا أدرانهم بالدموع لما رققهم من حاله. (الكشاف، ج1/ ص 457)

وقد انتقد التفتازاني كلام الزمخشري بقوله: وما ذكره المصنف في محبة الله ذلك مبلغه من محبة الله، وأنى ينكشف ذلك لمن كانت عقيدته في أولياء الله وأحبائه ما ينبئ عنه وقيعتُه فيهم. ونِعْمَ ما قال الإمامُ في هذا المقام: هب أنه اجترأ على الطعن في أولياء الله، فكيف اجترأ على مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله؟! ولا يليق بالعاقل أن يكتب مثله في كتب الفحش! (حاشية على الكشاف، مخ/ ص276، 277) ومقصود التفتازاني بالإمام هو الفخر الرازي (راجع التفسير الكبير، ج8/ ص19)

(3) راجع التفسير الكبير (ج8/ ص19)

(4) تقييد الأبي (ص 39) تحقيق د. العلوش

قال «**الزمخشريُّ**»: الخطابُ لله تعالى، ومِن بِدع التفاسير أنه خطاب لجبريل عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ[1].

قال «**ابن عرَفة**»: والصوابُ أنه لجبريل عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، على حَذْفِ الـمُضَافِ، أي: يَا رَسُولَ رَبِّ[2].

***

قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٨٥﴾ [آل عمران: ٨٥].

حمله «**الزمخشري**» على التوحيد وإسلام الوَجْه لله[3].

قال «**ابن عرفة**»: والظاهرُ حَمْلُه على دين الإسلام المحمَّدي؛ لأنَّ الشرط يقتضي الاستقبال، وليس بعد نزول الآية من دين الإسلام إلا الملَّة المحمدية[4].

***

ـ قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ١٠٣﴾ [آل عمران: ١٠٣].

قال «**الزمخشري**»: أي: إرادة أن تهتدوا[5].

قال «**ابن عرفة**»: فاعتزل لأنه جعل الله تعالى أراد هدايةَ جميعهم مع أنّ منهم من عصى ولَمْ يَهْتَدِ. فالصواب أن «لعلّ» للترَجِّي، وهو مصروفٌ للمخاطَب، أي: بحيث يَترَجَّى هدايتكُمْ مَن يَعْلَمُ مشاهدَتكُمْ لهذه الآياتِ[6].

***

قوله تعالى: ﴿ وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ [1] أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

---

(1) راجع الكشاف (ج1/ ص559)

(2) تقييد الأبي (ص 53) تحقيق د. العلوش

(3) الكشاف (ج1/ ص 578)

(4) تقييد الأبي (ص 85) تحقيق د. العلوش

(5) لفظ الزمخشري: إرادة أن تزدادوا هدًى. (الكشاف، ج1/ ص 603)

(6) تقييد الأبي (ص 98) تحقيق د. العلوش

قال «**الزمخشري**»: والأمر بالمعروف تابع للمأمور به، إن كان واجباً فواجِبٌ، وإن كان ندبًا فنَدْبٌ، فأمّا النهي عن المنكر فواجب كلُّه؛ لأن جميع المنكر تَرْكُهُ واجِبٌ لاتصافه بالقُبْح[2].

قال «**ابنُ عرفة**»: قال بعض الشيوخ: يلزمه أيضا أن يقول: جميعُ المعروف فِعْلُهُ واجِبٌ لأنه حَسَنٌ، فيصيرُ النَّدْبُ واجِباً لأنه حسَنٌ[3].

* * *

قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [آل عمران: ١٠٨][1].

---

(1) قال الزمخشري: «مِنْ» للتبعيض؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات (الكشاف، ج1/ ص 604)

قال **القطب التحتاني**: اختلف الأصوليون في أن الواجب على الكفاية هل هو واجب على جميع المكلفين ويسقط عنهم بفعل بعضهم؟ أو على بعض غير معيّنٍ، ولما كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات فمن ذهب إلى أنها على بعض غير معيّن قال: «مِنْ» هاهنا للتبعيض، ومن ذهب إلى أنها على الجميع قال: «مِنْ» للتبيين. ومما يدل على أن «مِنْ» للتبيين أن الله تعالى أثبت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكل الأمة. (راجع الحاشية على الكشاف، مخ/ ص183)

أما التفتازاني فقد تعقب الزمخشريَّ قائلا: قوله: «من فروض الكفايات» يعني أن فرض الكفاية إنما يجب على البعض من غير تعيين، كالواجب المخيَّر بعض من الأمور المعينة، وهذا مذهب مردود، والمختار أنه يجب على الكل ويسقط بفعل البعض، بدليل أنه لو ترك أثم الجميع، ولا معنى للوجوب على الجميع سوى هذا، ولو وجب على بعض مُبْهَم لكان الآثم بعضاً مبهماً. والاستدلال على أنه لا يجب على الكل بعدم الوجوب على الجاهل مردود بأنه إذا ترك بالكلية فذلك الجاهل أيضا آثم، كمن وجب عليه الصلاة وهو محدِثٌ فإن عليه تحصيل الشرط ثم الفعل، ولهذا ذهب البعض أن «من» للبيان، بمعنى أنه واجب على كل الأمة، ويسقط بفعل البعض لحصول المقصود. (راجع حاشية الكشاف، ق149/ أ)

(2) وهذا لفظ الزمخشري في الكشاف (ج1/ ص605)

(3) تقييد الأبي (ص 99) تحقيق د. العلوش

قال «**الزمخشري**»: أي: مَا يُرِيدُ شَيْئًا مِنَ الظُّلْمِ لأحَدٍ مِنْ خَلْقِه، فسُبْحَانَ مَنْ يَحلِمُ عمَّن يَصِفُهُ بإرادَةِ القبائح والرِّضَا بها [2].

قال «**ابن عرفة**»: وأجيب بأنا نحن نقول: سبحان من يَحْلِمُ عمَّن يجعل له شريكاً في مُلْكِه.

ولا شك أن الآية قويَّةٌ في صِحَّةِ مذهبهم، لكن تقدم مِنَّا الجوابُ بأن المراد بالآيات: الحُجَجُ الظاهِرَةُ على يَدِ الرسول، الدَّالَّةُ على صِدْقِه، والإرادة على قسمين، فإرادة الله القديمة الأزلية اقتضت رَبْطَ عذابه بِبَعْثِ الرُّسُلِ؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [الإسراء: ١٥]، فهُمْ في العدم أرادَ اللهُ أن لا يعذِّبَ أحداً حتى يعذر إليه بأن يبعث إليه رسولًا يُبَيِّنُ له الشرائعَ والأحكامَ الاعتقادية والفرعية.

وإذا تقرر ذلك فمَهْمَا فُرِضَ بعد ذلك أنه أرادَ تعذيبَ أحدٍ مِن غير بَعْثِ رسول إليه كان هذا الفَرْضُ ظُلماً لأنه مخالِفٌ لِـمَا قرَّرهُ الشرعُ، فهذهِ الإرادةُ منفِيَّةٌ باعتبار الوجودِ والتقديرِ، لكنها قد تُتوَهَّمُ، فلذلك احتيج لِنَفْيِهَا.

وانظر تفريق المنطقيين بين الضرورة السابقة والضرورة اللاحقة، وإن كان الأصوليون قد قالوا: إن بعثة الرُّسُلِ جائزَةٌ غير واجبة، وأنه يجوز عقلًا أن يُعذِّبَ اللهُ

---

(1) **قال القطب التحتاني** هنا: يستحيل تصور الظلم من الله تعالى لأنه لا حقّ عليه فيَظْلِمَ بنَقْصِه، ولا مُنِعَ عَنْ شَيْءٍ فيَظْلِمَ بفِعْلِه، بل هو المالِكُ على الإطلاق، كما قال تعالى: ﴿لِّلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[البقرة: ٢٨٤] الآية، وكل فعل بالنسبة إلى الله تعالى ليس بظلم، وإنما الظلم بالقياس إلى العباد. (حاشية على الكشاف، ق130/ أ)

(2) الكشاف (ج1/ ص 608)

كتب التفتازاني على قول الزمخشري: «**فسُبْحَانَ مَنْ يَحلِمُ عمَّن يَصِفُهُ بإرادَةِ القبائح والرِّضَا بها** » : أما الرضا بالقبائح فلا نقول به، وأما إرادة القبائح فسبحان من تنزَّه عن أن يقع شيءٌ بخلاف إرادته، ولعله لا يحلم على ذلك رئيس قريةٍ. فإن قيل: فالظلم واقع، ولا يريده. قلنا: المنفيُّ ظلمٌ يكون منه، على ما يشعر به كلامه ودلَّ عليه سوق الكلام، والظلم غير متصوَّر منه لأن الكلَّ ملكه، وله فيه التصرُّف كيف يشاء. (حاشية على الكشاف، ق149/ أ)

الخَلْقَ من غير أن يبعث إليهم أحداً، لكن الشَّرْعَ ورَد بأنه أريد في الأزل أن لا يعذبهم إلا بعد الإعذار إليهم، فإذا توهَّمْنا بعد ذلك أنه أراد تعذيبهم فهو ظُلْمٌ، وهو المنفيُّ في الآية، وإلا فالله تعالى أرادَ الخيْرَ والشَّرَّ، تعالى أن يكون في ملْكِهِ ما لا يريد[1].

❖ ❖ ❖

قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ[2] خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾ لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى ۖ وَإِن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ﴿١١١﴾﴾[آل عمران: ١١٠ – ١١١].

قال «**الزمخشري**»: قوله تعالى ﴿مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾ لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى﴾ كلامان واردان على سبيل الاستطراد عند إجراء ذكر أهل الكتاب[3].

قال «**ابن عرفة**»: كان بعضهم يتعقبه بوجهين:

ـ **الأول**: أن الاستطراد إنما يكون غير مقصود، وهو أن يؤتى بالجملة في ضمن جملة أخرى لم يقصد الإخبار بها أوّلا، بل جاءت على سبيل الاستتباع لضرب من المناسبة، والقرآن منزَّهٌ عن ذلك.

---

(1) تقييد الأبي (ص 99) تحقيق د. العلوش

(2) فإن قيل: قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ يدلّ على أنهم كانوا في الزمن الماضي موصوفين بهذه الصفة، وهذا يوهم أنهم ما بقوا الآن عليها. فالجواب أن «كان» تدلّ على وجود الشيء في الزمان الماضي، ولا دلالة فيها على عدم سابق ولا على انقطاع لاحق، فإن قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٩٦﴾﴾[النساء: ٩٦] على معنى الدوام، لا على الانقطاع، فكذا قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾، فإن «كان» فيه تامة أو ناقصة، فإن كانت تامة فمعناه: «وُجِدْتُمْ وخُلِقْتُمْ ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾»، وإذا كانوا مخلوقين على هذه الصفة كانت دائمة لهم، وإن كانت ناقصة فكان معناه: ﴿كُنتُمْ﴾ في علم الله، أو في اللوح المحفوظ، أو في الأمم السالفة ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾، وفَهْمُ الدوام منه ظاهرٌ. (حاشية القطب التحتاني على الكشاف، ق130/ أ ـ ب)

(3) الكشاف (ج1/ ص 610)

وهذا يخالف الاستطراد الذي يذكره البيانيون، فإنَّ الاستطراد عندهم كما قال «**ابن مالك**»: هو أن تكون في شيء من الفنون فيُتوَهَّمُ استرسالُك فيه، وتخرج عنه إلى غيره ثم ترجع، فإن تماديت فذلك الخروج، قال الله تعالى: ﴿أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ ﴿٩٥﴾﴾ [هود: ٩٥](1).

ـ **الثاني**: أن جملة ﴿ لَن يَضُرُّوكُمْ ﴾ أتى بها احتراسًا(2) أو تتمياً(3) لما قبلها؛ لأنه لما تقدمها ﴿وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ خُشِيَ أن يتوهَّمَ المؤمنون أنَّ الكفار يغلبونهم بالكثرة والقوة، فاحترس من ذلك بهاته الآية، وقال: لا تتوهموا أنهم يضرونكم بالفعل، غاية أمرهم أنهم يؤذونكم بالقول فقط، وهذا أحسن مما قال «**الزمخشري**»(4).

* * *

(1) راجع المصباح لابن مالك (ص 234، 235)

(2) ويسمى أيضا **التكميل**، وهو أن يؤتى في كلام يُوهِمُ خلافَ المقصود بما يدفع ذلك الوَهْم، نحو: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [المائدة: ٥٤]، فإنه لو اقتصر على ﴿أَذِلَّةٍ ﴾ لتُوهِّم أنهم أذلة لضعفهم، فجاء قوله: ﴿أَعِزَّةٍ﴾ لنَفْيِ ذلك ودَفْعِه. ومنه قوله: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ﴾[الفتح: ٢٩]، فلو اقتصر على الأول لتوُهِّمَ الغلظ والفظاظة. وكذا قوله: ﴿لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾﴾ [النمل: ١٨]، فقوله: ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ احتراسٌ لئلا يُتوهَّمَ نسبة الظلم إلى سليمان. وكذا: ﴿قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴿١﴾﴾ [المنافقون: ١] فالجملة الوسطى احتراس، ولولاه لتوُهِّمَ ردُّ التكذيب إلى نفس الشهادة. (راجع الإتقان للسيوطي، ج5/ ص1681)

(3) **التتميم**: هو أن يؤتى في كلام لا يُوهِمُ غير المراد بفضلة تفيدُ نكتةً كالمبالغة، نحو «عَلَى حُبِّهِ» في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾[البقرة: ١٧٧]، وقوله: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾﴾ [الإنسان: ٨]، فإنَّ إيتاءَ المال وإطعام الطعام مع حبِّهما أبلغ وأكثر أجْرًا. (الإتقان للسيوطي، ج5/ ص1682)

(4) تقييد الأبي (ص 105) تحقيق د. العلوش

قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿١٢٨﴾ وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٩﴾ ﴾ [آل عمران: ١٢٨ – ١٢٩].

قال «**ابن عرفة**»: اعتزل «**الزمخشريُّ**» هنا[1]، وله فيها شُبْهَةٌ، لكن قولُ الله تعالى: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] ظاهرٌ في مذهب أهل السُّنَّة[2].

وإذا تأوَّله «**الزمخشري**» على مذهبه جعله لَفّاً ونَشْرًا، فيَرُدُّ المغفرةَ لقوله: ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾، والعذابَ لقَوْلِه: ﴿أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾.

ونحن نقول: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ مِنَ الكفار[1] والعصاة، ﴿وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ من الكفار والعصاة، بالإطلاق.

---

(1) وذلك عند قوله: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ بالتوبة، ولا يشاء أن يغفر إلا للتائبين. (الكشاف، ج1/ ص625)

(2) **قال التفتازاني** في حاشيته على الكشاف: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ أي الأمر كلّه لله وإلى الله، تابع لمشيئته، ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ تائباً كان أو غير تائب، ﴿وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ ظالماً كان أو غير ظالم، بحِكَمٍ ومصالح لا يحيط بها إلا هو وحده، أو لأنه الغنيُّ المطلقُ الذي لا يئأل عما يفعل، إلا أن غالب حاله الكرم، فلذا قال: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. وعقَّب التعذيب بقوله: ﴿فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ﴾.

ومن العجائب أنه يجعل كل ما يوافق هواه من الروايات صحيحةً بمنزلة النص القاطع، وإن لم يُعرَف لإسناده وَجْهُ صِحَّةٍ، وما يخالِفُه افتراءً وإن كان من صَحاح الأحاديث والآثار بنقل الثقات، فإنه يجعل مجرد تعقيب قوله: ﴿أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ بقوله: ﴿فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ دليلا على أن الظلم هو السببُ الموجب بحيث لا تعذيب بدونه ولا مغفرة مع وجوده، مع أنه لا يفيد إلا مجرد الاستحقاق العاديّ، بمعنى أنه لو أضيف إليه في مجاري العقل لكان ملائماً، ولا يجعل قوله: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ وتعقيبَه بتعليق المغفرة والتعذيب بالمشيئة، ثم تذييلَه بقوله: ﴿وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ دليلًا على أنه يفعل ما يشاء من غير وجوب عليه ولا استيجابٍ من العبدِ؟! كل ذلك لما في قلبه من رين التعصب والميل إلى الهوى، وإلا فهو أجلُّ في معرفة خواص التراكيب من أن يخفى عليه أمثال هذا، وأما نحن فندعو له، ونرجو أن يعفوَ اللهُ عنه. (حاشية على الكشاف، ق152/ أ)

وقال «**الزمخشري**»: ﴿يَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ ﴾: تَوْبَتُهُ[2]، ونحن نقول: ﴿يَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ مغفِرَتُهُ، سواءٌ تابَ أو لم يتب.

قيل لـ«**ابن عرفة**»: إنّ هذا مخصوص بقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[النساء: ٤٨].

فقال «**ابن عرفة**»: بل هو على عمومِه، وجَعْلُه مخصوصًا بها جهالةٌ ومؤدٍّ إلى الكفر والاعتزال، وإنما يكون مخصوصاً بها لو كانت التلاوة: «يَغْفِرُ لِـجَمِيعِ الخَلْقِ». وإذا جعلته مخصوصًا بها يلزم أنّ بعض من يشاء الله المغفرةَ له لا يَغْفِرُ له، بمعنى أنه لا يتوب، وهو مذهب المعتزلة القائلين بخلود العاصي في جهنم، وأنّ الله لم يُرِدْ عصيانه، بل هي على عمومها، أي: ﴿يَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ ﴾ المغفرة لهم، ﴿وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ﴾ تعذيبه.

وقولنا: «إِنَّ العاصي في المشيئة» بمعنى أنّا لا نعلم متعلَّق المشيئة به ما هو؟ وإلا فهو محكومٌ له في الأزل بالشقاوة أو بالسعادة، وبالجنة أو بالنار[3].

***

قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوۡ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ لِذُنُوبِهِمۡ ﴾ [آل عمران: ١٣٥].

قال «**الزمخشري**»: ﴿أَوۡ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ﴾: أو أذنبوا أيّ ذنب كان مما يؤاخذون به[4].

قال «**ابن عرفة**»: جعل «**الزمخشري**» قسم الشيء قسيمًا له؛ لأن الظلم أعمّ من الفاحشة، والصواب أن يقال: الفاحشة: هي الكبيرة، والظلم للنفس: هي الصغيرة، وبينهما عموم وخصوص من وجه دون وجه، فالفاحشة تطلق على ظلم النفس وغيره،

---

(1) ومغفرة الله تعالى للكافر تكون بتوفيقه للتوبة مِن كُفْرِه، كما سيشير إليه الإمام ابن عرفة قريبا بأن عدم مغفرة الله تعالى للكافر تكون بعدم توفيقه للتوبة من كفره، فتنبَّه!

(2) الكشاف، (ج1/ ص625)

(3) تقييد الأبي (ص 119، 120) تحقيق د. العلوش

(4) الكشاف (ج1/ ص628)

وظلم النفس يطلق على الفاحشة وغيرها، فإذا ظلم نفسه بأدنى الظلم الذي ليس فيه مزيد قبح فليس بفاحشة، وإذا ظلم غيره بأقبح الظلم فهو فاحشة وليس بظلم نفس[1].

❖ ❖ ❖

قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغۡفِرَةٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَجَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَنِعۡمَ أَجۡرُ ٱلۡعَٰمِلِينَ ﴿١٣٦﴾ ﴾ [آل عمران: ١٣٦].

قال «**الزمخشري**»: قال ﴿ أَجۡرُ ٱلۡعَٰمِلِينَ ﴾ بعد قوله: ﴿ جَزَآؤُهُم ﴾ لأنهما في معنى واحد، وإنما خالف بين اللفظين لزيادة التنبيه على أن ذلك جزاءٌ واجبٌ على عمل وأجرٌ مستحقٌّ عليه، لا كما يقول المبطلون[2].

قال «**ابن عرفة**»: ألاية تدلّ على أن هذا الثواب الخاصّ على العمل، وليس فيها حصرٌ بأن لا ثواب إلا على العمل، وأيضا فالعمل يصدق على الإيمان، ونحن نقول: إذا لم يحصل الإيمان فلا ثواب.

واعتزل «**الزمخشري**» هنا، ورقَّق على مذهبه بآثار ذكرها وخلط الصحيح منها بالسقيم، وما يوافق عليه أهل السُّنة بما يخالفون فيه؛ حيلةً منه ليموّه على الناظر، ومن جملتها قوله عن «**شهر بن حوشب**»: «طلب الجنة بلا عمل ذنبٌ، وانتظارُ الشفاعة بلا سبب نوع من الغرور، وارتجاء الرحمة ممن لا يطاع حُمْقٌ وجهالة[3]»[4].

قوله تعالى: ﴿وَتِلۡكَ ٱلۡأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيۡنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ [آل عمران: ١٤٠].

---

(1) تقييد الأبي (ص 125) تحقيق د. العلوش

(2) الكشاف (ج1/ ص630)

ونقل الطيبي قول صاحب الفرائد: هذا مآل مذهبه وهو أنّ الجزاء واجبٌ على الله تعالى، من غير دليل؛ لأن الآية إنما تدلُّ على أن العاملين يجازون بعملهم، فأمَّا الوجوب على الله فغير مستفاد منها أصلا. (فتوح الغيب، ص 272)

(3) الكشاف (ج1/ ص630)

(4) تقييد الأبي (ص 131) تحقيق د. العلوش

حمله «**الزمخشري**» على وجهين:

ـ **أحدهما**: وليتميَّز الثابتون على الإيمان من غيرهم تمثيلا، أي: فعلنا ذلك فِعْلَ من يريدُ أن يعلم الثابت منكم من غير الثابت[1].

ـ **الثاني**: وليعلمهم علمًا يتعلَّقُ به الجزاء[2].

قال «**ابن عرفة**»: هذا يوهِمُ أن ثَمَّ علمًا لا يتعلَّق به الجزاء[3].

* * *

قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَقَالُواْ لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ كَانُواْ غُزًّى لَّوْ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ لِيَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ ﴾[آل عمران: ١٥٦].

قال «**الزمخشري**»: معناه أن الله تعالى عند اعتقادهم ذلك الأمر الفاسد يضع الغمَّ والحسرة في قلوبهم ويضيّق صدورهم عقوبةً[4].

قال «**ابن عرفة**»: هذا منه ترقيقٌ لمذهبه الفاسد لأن قولهم: ﴿لَّوْ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ ﴾ معصيةٌ، ومذهبه أن الله تعالى لا يخلق المعصية ولا يريدها، فلذلك أسند الجعل الواقع من الله تعالى إلى متعلَّق القول، ولم يسنده إلى القول نَفْسِه.

---

(1) قال التفتازاني: إنما لم يحمل الكلام على حقيقته لدلالته على أنّ العلم يحصل بعد الفعل، وعلمُ الله تعالى أزليٌّ لا يتصف بالحدوث. (حاشية على الكشاف، ق151/ أ)

(2) راجع الكشاف (ج1/ ص633) **وأصله للزجاج** قال: ليقع ما علمناه غيبًا مشاهدةً للناس ويقع منكم، وإنما تقع المجازاة على ما علمه الله من الخلق وقوعًا، لا على ما لم يقع وما لم يعلموه. (معاني القرآن، ج1/ ص471)

(3) تقييد الأبي (ص 134) تحقيق د. العلوش.

(4) عبارة الزمخشري: فإن قلت: ما معنى إسناد الفعل إلى الله تعالى؟ قلتُ: معناه أن الله عز وجلّ عند اعتقادهم ذلك المعتقد الفاسد يضع الغمّ والحسرة في قلوبهم ويضيّقُ صدورَهم عقوبةً، فاعتقادُه فِعْلُهُمْ، وما يكون عنده من الغمّ والحسرة وضيق صدورهم فعل الله عزّ وجل. (الكشاف، ج1/ ص645)

ونحن نقول: اسم الإشارة راجعٌ إلى نفس مقالتهم، لا إلى متعلَّقها وهو الحسرة والحزن والندم، وهي مختلفة المعاني، فالحزن: هو التألُّمُ والتفجُّعُ على أمر وقع من غير تسبب فيه للمتألِّم، كمن يحزن على ميّت، والندمُ: هو التلهُّفُ على عدم فعلِ الشيء، والحسرة: هو التألُّمُ من أمر أنت قادرٌ على فِعْلِه ومتمكِّنٌ منه ففرَّطت فيه حتى فات، فكذلك هؤلاء كانوا قادرين على الجلوس في بيوتهم فلم يجلسوا[1].

***

قوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا[2] عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران: ١٩١].

قال «**الزمخشري**»: المعنى: ما خلقته خلقا باطلا بغير حكمة، بل خلقته لداعي حكمة عظيمة[3].

قال «**ابن عرفة**»: فسَّره «**الزمخشري**» على مذهبه، وهو ظاهرٌ في مذهبه، وكان بعضهم يستصعب فهم ألاية على مذهب أهل السُّنة، ومعناه: ما خلقت هذا مخالفًا لما أتتنا به الرسل عنك من الحشر والنشر والإعادة والثواب والعقاب، بل هو موافق لذلك ودليل عليه، لا لأجله وعلَّةً فيه، ومثله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥][4].

***

قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا﴾ [آل عمران: ١٩٣].

---

(1) تقييد الأبي (ص 151) تحقيق د. العلوش.

(2) قال الطيبي: الفاء الفصيحة دلت على محذوف يرتبط معها، تقديره: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾، بل خلقته للدلالة على معرفتك، ومَن عرفك يجب عليه أداء طاعتك واجتناب معصيتك ليفوز بدخول جنّتك ويتوقى به من عذاب نارك لأن النار جزاءُ من يخلُّ بذلك. (فتوح اغيب، ص 376)

(3) الكشاف (ج1/ ص677)

(4) تقييد الأبي (ص 175) تحقيق د. العلوش.

قال «**الزمخشري**»: ﴿ذُنُوبَنَا﴾: كَبائِرَنا، ﴿سَيِّـَٔاتِنَا﴾ صغائِرَنا[1].

قال «**ابن عرفة**»: الصواب العكس؛ لأجل الترتيب لئلا يكون تكرارًا لغير فائدة؛ لأن مغفرة الكبائر تستلزم مغفرة الصغائر من باب أحرى؛ الا ترى أن الصغائر مغفورة باجتناب الكبائر، ومما يؤيد هذا قوله بعد هذا: ﴿لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[آل عمران: ١٩٥]، فالمراد بالسيئات الكبائر[2].

* * *

(1) الكشاف (ج1/ ص678)

(2) تقييد الأبي (ص 177) تحقيق د. العلوش.

سورة النساء

قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ نُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ﴾ [النساء: ١٣].

قال «**الزمخشري**»: وقرئ ﴿يُدْخِلْهُ﴾ بياء الغيبة، وهو التفاتٌ[1].

وردَّه «**ابن عرَفة**» بأن الالتفات إنما هو على قراءة التكلُّم[2].

***

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٥٦﴾﴾[النساء: ٥٦].

قال «**الزمخشري**»: فإن قلت: كيف عُذِّبَت الجلودُ الثانية التي بدلت بها الأولى وهي لم تعص ولم تخالف؟ أجيب بأن المعذّب الأرواح الكائنة في الجلود.

وعبر عنه «**الزمخشري**» بأن العذاب للجملة الحساسة وهي التي عصت[3].

وأجيب أيضا بأن هذه الجلود مخلوقة من ذلك اللحم الأول الذي نضج[4].

قال «**ابن عرفة**»: هذا السؤال إنما يتأكد على مذهبه في أن ذلك أمر عقلي على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، ونحن نقول: إنه شرعيٌّ، والسؤال عندنا شرعًا، وعنده عقلا.

---

(1) لم أقف عليه في هذا الموضع من الكشاف (ج2/ ص40)

(2) تقييد الأبي (ص 202) تحقيق د. العلوش

(3) راجع الكشاف (ج2/ ص 93)

(4) وهذا الجواب لا يصحّ لقول الإمام فخر الدين: خلق الشيء من الشيء محالٌ في العقول؛ لأن هذا المخلوق إن كان عين ذلك الشيء الذي كان موجودا قبل ذلك لم يكن هذا مخلوقا ألبتة، وإذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شيء آخر. وإن قلنا إن هذا المخلوق مغاير للذي كان موجودا قبل ذلك فحينئذ هذا المخلوق وهذا المحدَث إنما حدث وحصل عن العدم المحض، فثبت أن كون الشيء مخلوقا من غيره محال في العقول. (التفسير الكبير، ج9/ ص168)

وإنما عذبوا بتبديل الجلود ـ وفي الممكن أن تبقى جلودهم كذلك معذَّبةً غيرَ فانية ـ تشبيهًا لحالهم بحال الدنيا لأن الإنسان إذا خرجت له دُمَّلَةٌ فهو يتألم منها ابتداءً، ومهما نضجت يقلّ تألُّه بها، فإذا خرجت له أخرى زاد تألمه[1].

* * *

قوله تعالى: ﴿فَلْيُقَٰتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِ ﴾[النساء: ٧٤].

قال «**الزمخشري**»: ﴿ يَشْرُونَ ﴾ بمعنى يشترون ويبيعون، والخطاب للمؤمنين والمنافقين، فالمؤمنون باعوا، والمنافقون اشتروا[2].

---

(1) راجع تقييد الأبي (ص 225 ـ 226) تحقيق د. العلوش

(2) قال الزمخشري: ﴿يَشْرُونَ ﴾ بمعنى يشترون ويبيعون. فالذين يشترون الحياة الدنيا بالآخرة هم المبطئون، وعظوا بأن يغيّروا ما بهم من النفاق ويخلصوا الإيمان بالله ورسوله ويجاهدوا في سبيل الله حقّ الجهاد، والذين يبيعون هم المؤمنون الذي يستحبون الآجلة على العاجلة ويستبدلونها بها، والمعنى: إن صدّ الذين مرضت قلوبهم وضعفت نياتهم عن القتال فليقاتل الثابتون المخلصون. (راجع الكشاف، ج2/ ص107)

كتب الطيبي على كلام الزمخشري: والفاء في قوله: « **فالذين يشترون**» تفصيلية بدليل قوله: «**والذين يبيعون**»، قيل: هذا مبنيٌّ على جواز استعمال اللفظ المشترَك في معنيين معًا، وهو مختلَفٌ فيه.

والجواب أن التفصيل مبنيٌّ على تفسير ﴿ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ﴾، فإذا عبِّرَ به عن المبطِّئين كان بمعنى يشترون، وإذا عبّر به عن الثابتين المخلصين كان بمعنى يبيعون، وهذا يدور على معنى الفاء في قوله: ﴿فَلْيُقَٰتِلْ ﴾، إن جعلت للتعقيب رجع المعنى إلى يشترون لأنها رابطة لهذا المعنى بقوله: ﴿ وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ﴾ الآية، فيكون تَعْيِيرًا لهم بما يفعلون من النفاق والتثبيط، وذلك مِن وَضْع قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِ ﴾ موضع الضمير، يعني: هلّا قاتل هؤلاء المبطئون الذين آثروا الحياة الدنيا على الآخرة؟! وإليه الإشارة بقوله: « **وعظوا بأن يغيّروا ما بهم من النفاق**».

قال «**ابن عرفة**»: يلزمه استعمال اللفظ المشترَك في مفهوميه معًا، والصواب عندي أنا غير هذا وأنهم أعربوا ﴿ٱلَّذِينَ يَشۡرُونَ﴾ فاعِلًا، وإنا نُعْرِبُه مفعولا، ونجعل هذا الكلام مرتبطًا بما قبله ومن تمام قوله: ﴿وَإِنَّ مِنكُمۡ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنۡ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ قَالَ قَدۡ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيَّ إِذۡ لَمۡ أَكُن مَّعَهُمۡ شَهِيدٗا ٧٢﴾[النساء: ٧٢]، أي: هذا المنافق الذي يفعل هذا الفعل فليقاتل في سبيل الله الكفارَ الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة[1].

* * *

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَن يَقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَـٔٗا﴾[النساء: ٩٢].

قال «**الزمخشري**»: يجوز أن يكون ﴿خَطَـٔٗا﴾ مفعولا من أجله، أي: ما ينبغي له أن يقتله لعِلَّةٍ من العِلَل إلا للخطأ[2].

وسكت عنه «**أبو حيان**».

وتعقَّبه «**ابن عرفة**» بأنَّ ثبوته يؤدي إلى نَفْيِه؛ لأن المفعول من أجله يستدعي القَصْدَ إليه، والقصْدُ إليه يصيِّرُه عَمْدًا[3].

* * *

وإن جعلت جزاءً لشرط محذوف فالمعنى راجع على «يبيعون»، فإنه تعالى لما حرَّض المؤمنين على القتال بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعٗا ٧١﴾ [النساء: ٧١] أتى بذكر المنافقين المبطئين فقال: ﴿وَإِنَّ مِنكُمۡ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ﴾، ثم قال: فليقاتل لئلا يؤثر فيهم تثبيطهم، يعني: إن صدَّ هؤلاء عن القتال لمرض في قلوبهم وضعف في نياتهم فقاتلوا أنتم أيها المخلصون، فوضع موضعه ﴿ٱلَّذِينَ يَشۡرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِ﴾ للإشعار بالعلّية، يعني: إن صدَّ هؤلاء المبطئون فليقاتل الباذلون أنفسهم في سبيل الله، الذين آثروا الحياة الباقية على هذه الفانية، واستبشارًا بما يحصل لهم من الفوز بالربح العظيم على بيعهم أنفسهم في سبيل الله. (فتوح الغيب، ص 148 ـ 149)

(1) تقييد الأبي (ص233) تحقيق د. العلوش.

(2) نص كلام الزمخشري: فإن قلت: بم انتصب ﴿خَطَـٔٗا﴾؟ قلت: بأنه مفعول له، أي: ما ينبغي له أن يقتله لعلة من العلل إلا للخطأ وحده. (الكشاف، ج2/ ص124)

(3) تقييد الأبي (ص240) تحقيق د. العلوش.

قوله تعالى: ﴿وَخُذُواْ حِذۡرَكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ١٠٢﴾ [النساء: ١٠٢].

قال «**الزمخشري**»: المناسب أن كان يقول: «﴿وَخُذُواْ حِذۡرَكُمۡ﴾ إن العدوَّ كان حريصًا على قتالكم»، أو يقال: «﴿وَخُذُواْ حِذۡرَكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ﴾ لكم أجرًا عظيمًا».

ثم أجاب بأنّ ذلك إشارة إلى ما يحصل في قلب العدوِّ من الرعب والإهانة في الدنيا، أي: هم بحالة خوف ومهانة وإذلال بحيث لا تخافون منهم بوَجْهٍ[1]، وهذا بناء على أن العذاب دنيوي.

---

(1) قال الزمخشري: فإن قلت: كيف طابق الأمر بالحذر قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾؟ قلت: الأمر بالحذر من العدوِّ يوهم توقّع غلبته واعتزازهن فنفى عنهم ذلك الإيهام بإخبارهم أن الله يهين عدوَّهم ويخذله وينصرهم عليه؛ لتقوى قلوبهم، وليعلموا أنّ الأمر بالحذر ليس لذلك، وإنما هو تعبُّدٌ من الله، كما قال: ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾[البقرة: ١٩٥]. (الكشاف، ج2/ ص144)

كتب الطيبي عليه: قوله: « **كيف طابق الأمر بالحذر**» يعني مجيء قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾ بعد الأمر بالحذر إيذانٌ بأنّ الأمر بالحذر معلَّلٌ بهذه العلّة، وليس كذلك، بل الأمر بالحذر مسبَّبٌ عن اعتزاز العدوِّ وغلبته.

وأجاب أنه تعالى لما أمرهم بالحذر من العدوِّ أوْهمَهُم به غلبةَ العدوِّ لأن الحذر غالبا مسبَّبٌ عن توقُّع مكروه من جانب العدوِّ، فأراد أن يبيّن أن هذا الأمر على خلاف المتعارَف فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا﴾ ليعلموا أن ذلك الأمر غير معلَّلٍ بعلَّتهم، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾[البقرة: ١٩٥]، نهاهم أن يلقوا أنفسهم إلى التهلكة وهو في الظاهر أمرٌ بالإحجام عن الحرب، لكن مراده عكسه، ألا ترى إلى قول أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه: «فكانت المهلكةُ الإقامةَ في الأهل والمال وترك الجهاد»[رواه الترمذي في أبواب التفسير، 2976]. فالأمر بالحذر والنهي عن الإلقاء في التهلكة في الحقيقة راجعان إلى التحفظ في الأمور والتيقظ في التدبير، وهو تعبّد وقيام بأمر الجهاد، فإذا امتثلوا هذا النهي والأمر يثيبهم الله بأن يهين عدوَّهم ويخذله وينصرهم عليه، فإذًا الأمر والنهي معلَّلان عن الوعد بإعزاز المؤمنين.

قال «**ابن عرَفة**»: يحتمل أن يكون أخرويا عكس ما قال «**الزمخشري**»، ويكون من باب الاستدلال باللازم على الملزوم، أي: إن الله يعذّبهم في الآخرة العذاب العظيم، وتعذيبُه إياهم دليلٌ على خِزْيِهم وكمال مشاقتهم لكم، فخذوا حذركم منهم[1].

***

قوله تعالى: ﴿ يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ ٱللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ﴿١٠٨﴾ ﴾ [النساء: ١٠٨].

قال «**الزمخشري**»: وأطلق القول على ما في النفس، فهو مجازٌ[2].

فقال «**ابن عرفة**» بأنه مصادمٌ لمذهبه لأنه ينكر الكلام النفسي، فكيف يثبته ويجعله مجازًا؟!

قيل له: بل هو تحقيق لمذهبه لأنه يسميها إرادة.

فقال: تسميته في الآية قولا مجازٌ[3].

***

قوله تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا ﴿١٤٧﴾ ﴾ [النساء: ١٤٧].

قال «**الزمخشري**»: الشكر سببٌ في الإيمان[1].

وحاصله أن قوله: ﴿وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾، وقوله: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ من الكلام الذي له معنيان: قريبٌ، وبعيدٌ، والمراد بعيد منهما، فإن قوله: ﴿ وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ ﴾ المعنى القريب منه: التحرّز عن العدوّ بسبب شوكته واعتزازه، والبعيد منه: القيام بأمر الجهاد وربط الجأش في القتال، وأريد منه هذا الثاني، ولذلك علل بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾ يعني: إنما شرع الأمر بالحذر لإقامة الجهاد مع العدوِّ والتحفّظ في الحرب ليهين اللهُ العدوَّ وينصركم عليه. (فتوح الغيب، ص 208 ـ 209)

(1) تقييد الأبي (ص 249 ـ 250) تحقيق د. العلوش

(2) قال الزمخشري: فإن قلت: كيف سمى التدبر قولا، وإنما هو معنى في النفس؟ قلتُ: لما حدّث بذلك نفسه سمي قولا على المجاز. (الكشاف، ج2/ ص147)

(3) تقييد الأبي (ص 251) تحقيق د. العلوش

قال «**ابن عرفة**»: هذا جارٍ على مذهبه لأنه يقول: «شُكْرُ المنْعِم واجبٌ عقلًا».

والجواب عندنا أنه قدَّم الشكر على الإيمان لأنه يستلزم الإيمان بالفعل، ثم قال: ﴿وَءَامَنتُمۡ﴾ أي: دمتم على الإيمان، فشكرهم يستلزم تقدم إيمانهم ثم دوامهم عليه[2].

❖ ❖ ❖

---

(1) قال الزمخشري: فإن قلت: لم قدّم الشكر على الإيمان؟ قلت: لأن العاقل ينظر إلى ما عليه من النعمة العظيمة في خلقه وتعريضه للمنافع، فيشكر شكرا مبهمًا، فإذا انتهى به النظر إلى معرفة المنعم آمن به، ثم شكر شكرًا مفصَّلا، فكان الشكر متقدِّما على الإيمان، وكان أصل التكليف ومداره. (الكشاف، ج2/ ص169)

وقبله الطيبي وشرحه بقوله: المكلَّف في بدء الحال إذا نظر إلى ما عليه من نعمة الخلق والرزق والتربية تنبعث منه حركة إلى معرفة المالك المنعم، فهذه الحركة تسمى باليقظة، والشكر القلبي، والشكر المبهم، فإذا شكر العبد هذا الشكر وُفِّقَ لنعمة أرفع من تلك النعمة وهي المعرفة بأنه اللواحد الأحد الصمد الواسع الرحمة المثيب المعاقب، فيسجد شكرًا فوق ذلك، ويضيف إلى الشكر القلبي الشكر بآداب الجوارح والنداء على الجميل ويقول:

أفادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا

هذا الذي عناه بقوله: «**ثم شكر شكرا مفصَّلا**». (فتوح الغيب، ص 249 ـ 250)

وكتب الطيبي على قوله الزمخشري: «**وتعريضه للمنافع**»: يقال: عرضتُ فلانا لكذا، أي: نصبته له. يعني أن الله تعالى ما أراد إلا الخير والأصلح، فخلق العباد ليعرضهم لما أراده، وفيه إيماءٌ إلى إثبات رعاية الأصلح. (فتوح الغيب، ص248)

(2) تقييد الأبي (ص 267) تحقيق د. العلوش

قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ ﴾ [المائدة: ١٣].

قال «**الزمخشري**»: أي: طردناهم وأخرجناهم من رحمتنا. وقيل: مَسَخْنَاهُمْ. وقيل: ضربنا عليهم الجزية(1).

فتعقب «**ابن عرفة**» قوله: «مَسَخْنَاهُمْ» بأنه يرجع إلى معنى الطرد، ولكون المسخ في القرآن إنما سببُه تعدِّيهم في السبت؛ قال الله تعالى: ﴿ فَلَمَّا عَتَوْاْ عَن مَّا نُهُواْ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿١٦٦﴾ ﴾ [الأعراف: ١٦٦]، وليس سببه نقض الميثاق(2).

* * *

قوله تعالى: ﴿ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ﴾[المائدة: ٢٨].

قال «**الزمخشري**» إن قلت: هلَّا أتى بجواب الشرط منفيّاً بلفظ المستقبل كما أتى في الشرط مثبتاً بلفظ الفعل؟

وأجاب بجواب لا ينهض وهو أنه يقال: إنما جاء هكذا ليفيد أنه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع، ولذلك أكده بالباء المؤكدة للنفي(3).

---

(1) الكشاف (ج2/ ص216)

(2) تقييد الأبي (ص 302) تحقيق د. العلوش

(3) قال الزمخشري: لم جاء الشرط بلفظ الفعل فقال: ﴿ لَئِنۢ بَسَطتَ ﴾ والجزاء بلفظ اسم الفاعل فقال: ﴿مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ ﴾؟ وأجاب بقوله: ليفيد أنه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع، ولذلك أكده بالباء المؤكدة للنفي. (راجع الكشاف، ج2/ ص226)

وكتب الطيبي على قول الزمخشري: «**أنه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع**»: أي: لا أفعل فعلا يشتق منه هذا الوصف، وهو أن يقال مثلا: هو باسط اليد، فإن الفعل الصادر عن الشخص ملزوم كونه فاعلا، فإذا انتفى اللازم لينتفي الملزوم على الكناية كان أبلغ وأدلّ على شناعة الفعل. (فتوح الغيب، ص 340)

وكتب القطب التحتاني على قوله: «**ليفيد أنه لا يفعل**» أي: الفعل مستلزم لهذا الوصف ضرورة أن الفعل إذا صدر عن شخص فيجعله فاعلا، فنفى هذا الوصف ليفيد نفي الفعل بطريق الكناية، والكناية أبلغ، ولهذا أكد بالقسم أوَّلا وبالباء ثانيا. (حاشية على الكشاف، مخ/ ص293)

وأجاب «**ابن عرفة**» بوجهين:

ـ **الوجه الأول**: أنّ الأمر الثابتَ الواقعَ لا يندفع إلا بالأمر القويِّ البليغ، وبَسْطُ اليَدِ بالقَتْلِ تقرَّرَ ثبوتُه بأمرين: أحدهما: نَفْيُ بَسْطِ يَدِ المقتول، بمعنى أنه لا يَقْتُل من أراد قَتْلَهُ. والأمر الثاني: نَفْيُ بَسْطِ يَدِهِ من أَصْلِ الكفِّ والمدافَعة، فضلًا عن بَسْطِهَا للقَتْلِ، فنفاهما بالأمر الأبلغ ليُثْبِتَ نَقيضَهُ وهو قَتْلُ أخيه إيَّاهُ.

ـ **والوجه الثاني**: أنه نَفى بَسْطَ يَدِه إليه ليَقْتُلَه، فلذلك نفاه بالاسم، ونفى بسط يده إليه ليَكُفَّهُ عن نَفْسِه ويدافعه إشعاراً بأنه لا يَقْتُلُه[1].

***

وكتب التفتازاني على قوله: «**ليفيد**»: يعني لو جاء في الجزاء بلفظ الفعل لكان المعنيُّ أنه لا يفعل هذا الفعل من غير إشعار بتحرزه عن اكتساب الاتصاف بهذه الصفة الشنيعة المصوَّرة التي هو باسط اليد إلى أخيه بالقتل، فدلَّ باسم الفاعل على ذلك، وأكد النفي بدخول «الباء» في خبرها على ما قدّرنا في قوله تعالى: ﴿**وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ** ⁨٨⁩﴾ [البقرة: ٨] من أنه لتأكيد النفي، لا لنفي التأكيد. وجَعْلُه ﴿**مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ**﴾ جزاء الشرط مبنيٌّ على أنه واقع موقع جواب القسم والشرط، وإلا فهو بحسب اللفظ جواب القسم، ولذا لم يكن مع «الفاء» و«اللام» في ﴿ لَئِنۢ بَسَطتَ ﴾ هي الموطئة للقسم. (حاشية على الكشاف، مخ/ ص412، 413)

(1) تقييد الأبي (ص 307 ـ308) تحقيق د. العلوش

سورة الأنعام

قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ يَقُصُّ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ ٥٧﴾ [الأنعام: ٥٧].

قال «**الزمخشري**»: وقرئ ﴿يَقُصُّ[1] ٱلۡحَقَّ﴾ أي: يَتَّبعُ الأمر والحِكْمَةَ فيما يَحْكُمُ به ويُقَدِّرُه[2]. فاعتزل في قوله: «والحِكْمَةَ...».

قال «**ابن عرَفة**»: ومن هنا كان بعضهم يقول: لا يحلُّ نظرُه إلا لمن شارك في أصول الدين مشاركة جيِّدةً[3].

***

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ وَلِيَقُولُواْ دَرَسۡتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ١٠٥﴾ [الأنعام: ١٠٥].

قال «**الزمخشري**»: اللام للصيرورة[4].

---

(1) قال الطيبي: أي: بالصاد المهملة مضمومة مشددة، قرأها الحرميان ـ نافع وابن كثير ـ، وعاصم، والباقون بالضاد المكسورة. (فتوح الغيب، ص 203)

قال القرطبي: «يَقْضِ الحَقَّ» من القضاء، ودل على ذلك أن بعده: ﴿وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰصِلِينَ﴾ والفصل لا يكون إلا عن قضاء دون قصَص، ويقوي ذلك قوله قبله: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾. (الجامع، ج8/ ص400)

(2) الكشاف (ج2/ ص354)

(3) تقييد الأبي (ص 366) تحقيق د. العلوش

(4) نص كلام الزمخشري: «فإن قلت: أي فرق بين اللامين في ﴿وَلِيَقُولُواْ﴾، ﴿وَلِنُبَيِّنَهُۥ﴾؟ قلتُ: الفرق بينهما أن الأولى مجازٌ والثانية حقيقة، وذلك أن الآيات صرفت للتبيين ولم تصرف ليقولوا: درستَ، ولكن لأنه حصل هذا القول بتصريف الايات كما حصل التبيين شبِّه به، فسيق مساقه. (الكشاف، ج2/ ص384)

قال الطيبي: إن شئت كان معناه: «﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ﴾ فإذا هم يقولون»، كقوله تعالى: ﴿فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨] أي: فإذا هو عدوٌّ لهم. (فتوح الغيب، ص 373)

قال «**ابن عرفة**»: هذا يناسب مذهب المعتزلة لأنهم يقولون: «إن الله تعالى لا يخلق الشرّ ولا أرادَهُ لأنه قبيحٌ»، فجعلها للصيرورة، أي: فعل ذلك لِيُؤْمِنُوا، فآلَ أمْرُهُمْ إلى الكُفْر.

ولا يناسب أن تكون للصيرورة، لا عندنا ولا عند المعتزلة؛ لأن من لوازم الصيرورة الجهل بالعاقبة، والله تعالى عالمٌ بكلّ شيء، يستحيل عليه الجهل بالعاقبة[1].

***

قال الزجاج: إن قال قائل: إنما صرّفت الآيات ليقولوا دَرَسْتَ؟! فالجواب ان السبب الذي أداهم إلى أن يقولوا درَسْتَ هو تلاوة الآيات، وهذه اللام يسميها أهل اللغة لام الصيرورة، وهذا كقوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾[القصص: ٨]، فهم لم يلتقطوه يطلبون بأخْذه أن يعاديهم، ولكن كانت عاقبة أمره أن صار لهم عدوّا وحزنا، كما تقول: «كتب فلانٌ هذا الكتاب لحَتْفِه»، فهو لم يقصد بالكتاب أن يهلك نفْسَهُ، ولكن العاقبة كانت الهلاك. (معاني القرآن، ج2/ ص280)

(1) تقييد الأبي (ص 384) تحقيق د. العلوش

سورة الأعراف

قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾ [الأعراف: ٣١].

قال «**الزمخشري**»: كانوا يطوفون عراةً[1].

قال «**ابن عرفة**»: ظاهِرُهُ العمومُ، وليس كذلك، بل كانت قريش يطوفون باللباس، وغيرهم عراةً[2].

***

قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ لَيۡسَ بِي ضَلَٰلَةٞ وَلَٰكِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٦١﴾ [الأعراف: ٦١].

قال «**الزمخشري**»: فإن قلت: لم قال: ﴿لَيۡسَ بِي ضَلَٰلَةٞ﴾ فأفرد ولم يقل: «﴿لَيۡسَ بِي﴾ ضَلالٌ»، كما قال: ﴿إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٦٠﴾ [الأعراف: ٦٠]؟

قلتُ: الضلالة أخصُّ من الضلال[3]، فكانت أبلغ في نفي الضلال عن نَفْسِه، كأنه قال: ليس بي شيءٌ من الضلال، كما لو قيل لك: ألك تمر؟ فتقول: ما لي تمرة[1].

---

(1) الكشاف (ج2/ ص438)

(2) تقييد الأبي (ص 60) تحقيق د. حوالة

(3) **كتب التفتازاني** على قول الزمخشري: « **الضلالة أخص من الضلال**»: يعني أنهما وإن جاءا في اللغة بمعنى واحد كالملال والملالة، إلا أن مقابلة الضلالة بالضلال ونفيها عند قصد المبالغة في الهداية يدلّ على أن المراد المرَّة، والتاء للوَحدة، فيكون بعضا من جنس الضلال هو الفرد الواحد، ويؤول معناه إلى أقلّ ما ينطلق عليه اسم الضلال، وهذا معنى كونه أخصّ، ولا يبعد تقييده بالأقل فردًا، وظاهر أن نَفْيَهُ أبلغ من نفي الجنس المحتمل للكثرة أو للانصراف إلى الكمال، كما يحتمل الحمل على نفس الماهية، ولا كذلك احتمال رجوع النفي في المرة إلى الوحدة بمعنى ليس في ضلالة بل ضلالات، مثل: «ما جاءني رجلٌ، بل رجلان»؛ لأنه مضمحلٌّ في هذا المقام بالكلية لا مجال فيه للوهم، وهذا معنى ما قاله المصنّف، نفى أن يكون معه طرَفٌ من الضلال، وأثبت أنه في الغاية القصوى من الهدى حيث كان رسولا من ربّ العالمين. وفيه إظهارٌ لمكابرتهم وفرط عنادهم حيث وصفوا من هو بهذه المنزلة من الهدى بالضلال المبين الظاهر شأنه، الذي لا ضلال بعده.

وردَّه «**ابن عرفة**» بأنَّ نَفْيَ الأخصِّ لا يستلزِمُ نَفْيَ الأعم[2]، إلا أن يكون تجوّز في لفظ الأخص وأراد به القليل، ويدل عليه المثال الذي ذكرَهُ[3].

***

قوله تعالى: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَآءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا۟ وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٦٣﴾ فَكَذَّبُوهُ﴾ [الأعراف: ٦٣ – ٦٤].

قال «**الزمخشري**»: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ﴾ الهمزة للإنكار، والواو للعطف، والمعطوف عليه محذوف، كأنه قيل: أكذَّبتم وعجبتم[4].

وأما ما يقال أن الضلالة بمعنى أن كل ضلالة ضلال ولا عكس، فلا يليق باعتبارات المصنّف وبياناته، فلا وجه للاعتراض بأن نفي الأخصّ لا يوجب نفي الأعم، ولا حاجة إلى الجواب بأنها وإن كانا كذلك بحسب المفهوم إلا أنها كالمتساويين بحسب الوجود. هذا، وللقوم في هذا المقام كلمات خارجة عن الضبط. (حاشية الكشاف، ق241/ ب)

قلت: أشار التفتازاني بقوله: « **ولا حاجة إلى الجواب**» إلى قول **القطب التحتاني**: فإن قلت: الضلالة الواحدة أخصّ من جنس الضلال كما صرَّح بهه، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، فنقول: الخصوص بحسب المفهوم، لا الوجود، فإن الواحد المفسر ساوق العام في الوجود، وإن زاد عليه بحسب المفهوم. (حاشية القطب على الكشاف، ق187/ ب)

(1) الكشاف (ج2/ ص454)

(2) **قال ابن المنير**: تعليله كون نفيها أبلغَ من نفي الضلال بأنها أخص منه غير مستقيم والله أعلم، فإن نفي الأخص أعم من نفي الأعم، فلا يستلزمه؛ ضرورة أن الأعم لا يستلزم الأخص، بخلاف العكس. ألا تراك إذا قلت: «هذا ليس بإنسان» لم يستلزم ذلك أن لا يكون حيوانا، ولو قلت: «هذا ليس بحيوان» لاستلزم أن لا يكون إنسانًا، فنَفْيُ الأعم كما ترى أبلغ من نفي الأخص.

والتحقيق في الجواب أن يقال: الضلالة أدنى من الضلال وأقل لأنها لا تطلق إلا على الفعلة الواحدة منه، وأما الضلال فينطلق على القليل والكثير من جنسه، ونفيُ الأدنى أبلغ من نفي الأعلى، لا من حيث كونه أخصَّ، وهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، والله أعلم. (الانتصاف، بهامش الكشاف، ج2/ ص 454)

(3) تقييد الأبي (ص 73 ـ 74) تحقيق د. حوالة

(4) الكشاف (ج2/ ص456)

قال «**ابن عرفة**»: صوابُه: «أأَنْكَرْتُم وعَجِبْتُم»؛ لأن التكذيب يأتي بعده في قوله: ﴿ فَكَذَّبُوهُ فَأَنجَيْنَـٰهُ ﴾ [الأعراف: ٦٤][1].

* * *

قوله تعالى: ﴿وَقَطَعْنَا دَابِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا ۖ وَمَا كَانُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٧٢﴾﴾ [الأعراف: ٧٢].

قال «**الزمخشري**» إن قلت: ما فائدة نَفْيِ الإيمان عنهم في قوله: ﴿وَمَا كَانُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ بعد إثبات التكذيب بآيات الله؟

وأجاب بأنه تعريض بِمَن آمنَ منهم، كأنه قال: وقطعنا دابِرَ الذين كذّبوا منهم ولم يكونوا مثل مَنْ آمنَ منهم، لِيُؤذن أنّ الهلاك خصَّ المكذّبين، ونجى الله المؤمنين[2].

وأجاب «**ابن عرَفة** »بثلاثة أوجه:

ـ **الأول**: لتـتناوَل الآية من لَـمْ يَجْزِم بالتكذيب، لكنه بقي شاكّاً، فهو أيضا غيرُ مُؤمِنٍ وإن كان غيرَ مكذِّبٍ، فالعطف مؤسِّسٌ.

ـ **الثاني**: أنّ التكذيب يتناول من كذَّبَ الرُّسُلَ وهو مؤمِنٌ بالله موحِّدٌ له، وهؤلاء كانوا مشركين بالله حسبما قالوا: ﴿ أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ ٱللَّهَ وَحْدَهُۥ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا ﴾[الأعراف: ٧٠] ، فأفاد قوله: ﴿وَمَا كَانُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ أنهم كذُّبوا بالرُّسلِ ولم يؤمنوا بالله تعالى.

ـ **الثالث**: أنه أريد بقوله: ﴿وَمَا كَانُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾: «وَلَـمْ يَكُونُوا قَابِلِينَ لِلإيمانِ بالآياتِ»؛ ليدل على أن المؤمنين كانوا قابلين للإيمان بالآيات، فأخّر عنهم العذاب حتى

---

(1) تقييد الأبي (ص 75) تحقيق د. حوالة

(2) الكشاف (ج2/ ص461)

آمنوا بها، لأن قولك: «مَا كانَ زَيْدٌ ليُؤْمِنَ» يدل على نَفْيِ قبوله للإيمان، فدلت الآية بمفهومها على أنّ مَنْ كذَّبَ وكان قابلا للإيمان لم يُقطَع دابِرُه[1].

***

قوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَـٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨].

قال «**الزمخشري**»: عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يهوديا قال له: اختلفتم بعد نبيِّكُم قبل أن يجفّ ماؤه. فقال: وأنتم قلتم: اجعل لنا إلهًا، ولم تجفّ أقدامكم من اليم»[2].

قال «**ابن عرَفة**»: هذا جواب جدليٌّ، وهو من باب مقابلة الفاسد بالفاسد، فلا ينتج غرضًا بوَجْه، إذ لا تبطل به حجة الخصم، لكنهم لغباوتهم يكفي فيه هذا الجواب.

والجواب البرهاني الحقيقي أن يقال: جادلتم أنتم بالباطل وكفَرْتُم، ونحن إنما قصدنا الحَوْطَةَ[3] على ديننا، فلذلك اختلفنا فيمن يكون إمامًا بعد نبينا حَوْطَةً على ديننا[4].

***

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣].

قال «**ابن عرفة**»: قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ استدل بها «**الزمخشري**» على عدم الرؤية مطلقا لأنّ «لَنْ» عنده للنفي الدائم، ونحن نقول: إنها لنَفْيٍ غير دائم.

والمعتزلة ينكرون الرؤية في الدنيا عقلا، ونحن نجيزها في الدارين، لكن نقول: لا تقع إلا في الآخرة.

---

(1) تقييد الأبي (ص 77 ـ 78) تحقيق د. حوالة

(2) الكشاف (ج2/ ص499)

(3) الحَوْطَة: الاحتياط والحفظ.

(4) تقييد الأبي (ص 104) تحقيق د. حوالة

ووجه الجواز عند المتقدمين كـ«**إمام الحرمين**» أنّ كل موجود فرؤيته ممكنة لذاته ووجهه عند المتأخرين أن الشرع أخبر بأنه لا يرى في الدنيا ويرى في الآخرة[1].

***

قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: ١٤٣].

قال «**الزمخشريُّ**»: وانظر إلى إعظام الله أمر الرؤية في هذه الآية وكيف أرجف الجبل بطالبها وجعله دكا، وكيف أضعفه ولم يخل كليمه من ذلك مبالغة في إعظام الأمر، وكيف سبح ربه ملتجئا إليه، وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه وقال: ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ثم تعجب من المتسمين بالإسلام المتسمين بأهل السنة والجماعة كيف اتخذوا هذه العظيمة مذهبا، ولا يغرنك تسترهم بالبلكفة، فإنه من منصوبات فخاخ أشياخهم، والقول ما قال بعض العدلية فيهم:

لَجَمَاعَةٌ سَمَّوْا هَوَاهُمْ سُنَّةْ ... وَجَمَاعَةٌ حُمُرٌ لَعَمْرِي مُوكَفَهْ

قَدْ شَبَّهُوهُ بِخَلْقِهِ وَتَخَوَّفُوا ... شَنْعَ الوَرَى فَتَسَتَّرُوا بِالْبَلْكَفَهْ[2]

فأجاب[3] «**ابنُ عرَفة**» بقوله:

لَحُثَالَةٌ سَمَّوْا عَمَاهُمْ مَعْدَلًا ... وَحُثَالَةٌ حُمْرٌ لِكَيٍّ مُوقَفَهْ

قَدْ شَبَّهُوهُ بِالْمُحَالِ فَعَطَّلُوا ... وَتَسَتَّرُوا بِالذَّاتِ عَنْ نَفْيِ الصِّفَهْ

---

(1) تقييد الأبي (ص 110 ـ 111) تحقيق د. حوالة

(2) راجع الكشاف (ج2/ ص506)

(3) قال الشيخ العلامة ابن عاشور: وأهل السنة قاطعون بأنها رؤية لا تنافي صفات الله تعالى، وأما ما تبجح به الزمخشري في الكشاف فذلك من عدوان تعصبه على مخالفيه على عادته، وما كان ينبغي لعلماء طريقتنا التنازل لمهاجاته بمثل ما هاجاهم به، لكنه قال فأوجب. (التحرير والتنوير، ج9/ ص92)

قال «**البسيلي**»: الحثالة: ما لا خير فيهم. وعماهم في الدنيا لمخالفتهم مذهب الحق، وفي الآخرة لأنهم لا يرونه على مذهبهم، فهم عمي في الدارين. و«مَعْدلا» من العدل وهو التسوية.

و«حُمُر» جمع حمار، وقوله: «لِكَيٍّ مُوقَفَه» أي وُقِفَتْ لتُكْوَى، وهذا أبلغ مما قال «**الزمخشري**» لأنه جعلهم دوابا ينتفع بها في قوله: «موكفه» لأن الإكاف هو البردعة، وعلى ما قاله شيخنا يقتضي كونهم لا ينتفع بهم لعلة فيهم أوجبت كيهم، وفيه إشارة أيضا لكيهم بنار جهنم.

وقوله: «قَدْ شَبَّهُوهُ بِالـمُحَالِ»؛

لأن نفي الرؤية عنه يستلزم كونه محالا لأن كل موجود يجوز أن يرى [1].

***

قوله تعالى: ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴾ [الأعراف: ١٤٦].

قال «**الزمخشري**»: سأصرفهم عن الطعن فيها والاستهانة بها[2].

قال «**ابن عرفة**»: الشُّبهة ليست مصروفةً، ومن نظر كتب القوم من المؤرخين والفلاسفة وجد الطعن واقعا غير مصروف، حسبما ذكر «**الفخر**» كثيرًا منه في «**نهاية العقول**»، وقد وعد اللهُ بصَرْفِه، فيلزم عليه الخُلْفُ في الخبر.

ويظهر لي أن المراد: سأصرفهم عن نَيْلِهم طمعهم في الطعن في آيات الله تعالى، ونيلهم طمعهم في ذلك ممكن باعتبار اعتقادهم، كما يطمع الإنسان أن يربح في تجارته ولا يربح شيئًا، فصُرِفُوا عن نَيْلهم ذلك الطمع الذي اعتقدوا فيه القدرة على الطعن في الآيات[3].

***

(1) تقييد البسيلي (مخ/ ص130) وأيضا تقييد الأبي (ص 110) تحقيق د. حوالة

(2) الكشاف (ج2/ ص509)

(3) تقييد الأبي (ص 116) تحقيق د. حوالة

قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

قال «**الزمخشري**»: قيل: هل الكلمة التي تكوَّن منها عيسى وجميعُ خَلْقِهِ، وهي كلِمَةُ «كُنْ»[1].

قال «**ابن عرفة**»: هذا غير جارٍ على مذهبه لأنه ينفي الكلام، ولذا قالوا: «إنه ضعيفٌ في أصول الدين»[2].

❖ ❖ ❖

---

(1) الكشاف (ج2/ ص519)

(2) تقييد الأبي (ص 128) تحقيق د. حوالة

سورة التوبة

قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ [التوبة: ٤٣].

قال «**الزمخشري**»: كناية عن الجناية لأنّ العفو رادف لها، ومعناه: أخطأت وبئس ما فعلتَ[1].

قال «**ابن عرفة**»: قوله: «وبئس ما فعلتَ» خطأٌ فاحِشٌ، وبِئْسَ ما فعَل[1].

---

(1) الكشاف (ج3/ ص48) وراجع في الهامش نقد ابن المنير له. والإنصاف للعراقي (ج1/ ص368)

وقال القطب التحتانيُّ: اعلم أن قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ عَرَضٗا قَرِيبٗا وَسَفَرٗا قَاصِدٗا لَّٱتَّبَعُوكَ﴾ [التوبة: ٤٢] دلَّ على أن قومًا تخلَّفوا من ذلك الغزو، ثم إن قوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ يدلُّ على أن ذلك التخلُّفَ كان بإذن الرسول، فجعل المصنف ذللك الإذن منه ذَنْبًا لأن الاستفهام فيه بمعنى الإنكار، والعفو كنناية عنه. والحق حمله على ترك الأولى والأفضل، وأنه قد اجتهد في تلك الواقعة، وغاية ما في الباب أنه لم يُصِبْ، لكن المجتهد إذا أخطأ فله أجرٌ. وهب أنه كان ذنبًا عاتبه الله عليه، لكن تقديمَ العفو على ذكر الذنب يدلّ على تعظيمه وتوقيره، فكيف قال: «أخطأت وبئس ما فعلت»؟! فهو خطأ وسوءُ أدب. (حاشية على الكشاف، مخ/ ص437)

وقال التفتازاني: صدور الصغائر عن الأنبياء سهوًا أمرٌ جوَّزه الكثيرون، لكن ما كان ينبغي للمصنف أن يعبر بهذه العبارة الشنيعة بعد ما راعى الله تعالى مع رسوله تقديم العفو وذكر الإذن المنبئ عن علوِّ الرتبة وقوة التصرّف وإيراد الكلام في صورة الاستفهام وإن كان القصد إلى الإنكار، على أن قولهم: «عفَا اللهُ عنْكَ» قد يقال عند ترك الأولى والأفضل، بل في مقام التعظيم والتبجيل، مثل: «عفا الله عنك ما ضيعت في أمري»، وعن النبي ﷺ: «**لقد عجبت من يوسف وكرمه وصبره، والله يغفر له حين سئل عن البقرات العجاف والسمان، ولو كنت مكانه ما أخبرتهم حتى أشترط أن يخرجوني**». (حاشية على الكشاف، ق261/ ب) والحديث أخرجه عبد الرزاق في تفسيره عن ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عكره، وأورده ابن كثير في تفسيره وقال: هذا حديث مرسل.

وانتقد السكوني في «**مقتضب التمييز**» كلام الزمخشري فقال: هو اعتزال وخطأ وسوء أدب مع النبي ﷺ، ولا جناية ولا خطأ يُنسب إليه ﷺ، لا سيما من هذه الآية لأنّ الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ معصومون من الكفر عقلا وشرعا، ومن الكبائر إجماعاً، ومن الصغائر تحقيقاً. (ق 82/ ب)

سورة هود

قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٞ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ ﴾ [هود: ١٠٦ - ١٠٧].

﴿ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ﴾ قيل: استثناءٌ متصل، وقيل: منفصل، وقيل: ليس باستثناء. والقائلون بالاتصال اختلفوا، فقيل: إنه مستثنى[2] من الأزمنة، والمراد أن أهل الشقاوة خالدون في جهنم أبدًا إلا في بعض الأزمنة التي شاء الله، وهذا يتناول الكافر والعاصي، خرج الكافر بالإجماع، فيبقى العاصي، هذا على مذهب أهل السُّنة في أن العاصي غير مخلد في نار جهنم.

---

(1) تقييد البسيلي (مخ/ ص169) **وقال السيوطي**: من ألطف ما عاتب الله به خير خلقه بقوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ ﴾ [التوبة: ٤٣]. ولم يتأدَّب الزمخشريُّ بأدب الله في هذه الآية، على عادته في سوء الأدب. (الإتقان، ج5/ ص1705)

(2) قال ابن مالك في التسهيل في تعريف المستثنى: «**هو المُخْرَجُ تحقيقًا أوْ تقديرًا من مذكور أو متروك بـ«إلَّا» أو بمعناها بشَرْطِ الفائدة، فإن كان بعضَ المستثنى منه حقيقةً فمتصل، وإلا فمنفصلٌ مقدَّر الوقوع**». (شرح التسهيل لأبي حيان، ج2/ ص188)

قال الشاطبي: قوله: «**المُخْرَجُ**» هو الجنس الأقرب؛ لأن المستثنى مُخْرَجٌ عن ما تقدَّم من مذكور أو مقدَّر، ومعنى إخراجه أن ذكرَهُ بعد «إلَّا» مبيِّنٌ أنه لم يُرَد دخوله فيما تقدَّم، فبيَّن ذلك للسامع بتلك القرينة، لا أنه كان مرادًا للمتكلِّم ثم أخرجه. وقوله: «تحقيقًا» أراد له المتصل، «أو تقديرا» أراد به المنفصل. (المقاصد الشافية، ج3/ ص343)

قال أبو حيان: المتصل: هو ما لو لم يُسْتَثْنَ لدخل، نحو: ﴿فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ ﴾[مريم: ٥٩ – ٦٠]. والمنفصل: هو ما لو لم يُسْتَثْنَ لم يدخل، نحو: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ﴾[النساء: ١٥٧]، فإن الظن وإن لم يدخل في العلم تحقيقا فهو في تقدير الداخل فيه لقيامه مقامه في كثير من المواضع، فهو حين استثني يخرج مما قبله تقديرًا. (راجع شرح تسهيل الفوائد، ج5/ ص188)

وقال الشاطبي: مثال الاستثناء المتصل: «قامَ القوم إلا زيدًا»، و«رأيتُ القوم إلا زيدًا»، ومررت بالقوم إلا زيدًا». ومثال الاستثناء المنفصل: «جاءني بنو تميم إلا زيدًا الهاشميَّ»، و«رأيتُ القوم كلَّهم إلا فرسَ بني فلان». (المقاصد الشافية، ج3/ ص344)

وقيل: المراد به أهل البرزخ، وهو ما بين الوجودين.

وقيل: المراد زمن الحشر، وهذا لا يصح لأن زمن الحشر لم يدخل في المستثنى منه لأن المستثنى منه إنما يتناول زمن الخلود في النار فما بعده.

وقال «**الزمخشري**»: المراد به الانتقال من العذاب بالنار إلى العذاب بالزمهرير، وهو شدة البرد[1].

وردَّه «**ابن عرفة**» بأنّ الاستثناء: إخراجُ ما لولاه لدخل، وزَمَنُ الزمهرير لم يدخل.

وردَّ «**الزمخشري**» على أهل السُّنة بقوله تعالى: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴿١٠٨﴾﴾ [هود: ١٠٨]، وقال في مقابلته: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾[هود: ١٠٧]: فمعناه أنه يفعل بأهل النار ما يريد من العذاب، كما يعطي لأهل الجنة عطاءه الذي لا انقطاع له.

وأجاب «**ابن عرفة**» بأنه جعل المراد بالاستثناء الأول زمن الزمهرير، فقد بان به انقطاع العذاب بالنار عنهم، وأن الخلود فيها غير محمول على ظاهره.

قال «**الزمخشري**»: فما ظنك بقوم نبذوا كتاب الله لما روى لهم بعض النَّوابت[2] عن «**عبد الله بن عمرو بن العاص**»[3]: «ليأتينَّ على جهنَّم يومٌ تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحدٌ»[4].

---

(1) قال الزمخشري: هو استثناء من الخلود في عذاب النار، وذلك أن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده، بل يعذبون بالزمهرير بأنواع من العذاب سوى عذاب النار، وبما هو أغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم. (الكشاف، ج3/ ص237)

(2) هم الأحداث من الأغمار كما قال الجوهري في الصحاح.

(3) راجع ترجمته في الاستيعاب لابن عبد البرّ (ص421) دار الأعلام

(4) نص كلام الزمخشري: ولا يخدعنّك عنه قول الـمُجْبِرَة: إن المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة، فإن الاستثناء الثاني ينادي على تكذيبهم ويسجّل بافترائهم، وما ظنك بقوم نبذوا كتاب الله لما روى بعض النوابت عن عبد الله بن عمرو بن العاص: «ليأتينَّ على جهنَّم يومٌ تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحدٌ» (الكشاف، ج3/ ص237)

كتب **البسيلي على قول الزمخشري: «الاستثناء الثاني ينادي على تكذيبهم»**: كَلَّا، بل كلا الاستثنائين في عويل وضجيج من تأويلك، أما الأول فلأن اسم النار غلب لدار العقاب، كقوله تعالى: ﴿فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾[آل عمران: ١٩١ – ١٩٢]، ولو لم يكن اسم النار مشتملا على أنواع العذاب كالنار والمهل والضريع والسلاسل والزمهرير إن ثبت لكان طلب الوقاية عنها مطلقا لا يغني عن المذكورات، ولأن في إطلاق النار في عرف الشرع لا يتبادر إلا دار العذاب، كما أن اسم الجنة لا يُفهِمُ إلا دار الثواب، وقد قال الزمخشري في أول تفسير سورة البقرة: «الجنةُ اسمٌ للدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنان كثيرة وهي على نهج الأسماء الغالبة اللاحقة بالأعلام».

وأما الثاني فلأن الذوق السليم والطبع المستقيم يأبى أن يقال: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [هود: ١٠٨] إلا أن ينقلوا إلى رضوان الله، ورضوان الله أيضا كائن في الجنةحسب ما وقع في البخاري ومسلم والترمذي عن أبي سعيد الخدري.

ثم قوله: «الاستثناء الثاني ينادي على تكذيبهم» يعني كما لا يوجب خروج أهل الجنة من الجنة، كذلك الأول يردّه تذييل كل من الآيتين بما يخالف الأخرى، فإن اختلافهما يدلّ على اختلاف الحكمين، فإن قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾[هود: ١٠٧] ردٌّ لما عسى أن يقول المعتزليُّ في أفعالٍ بالحسن والقبح وأن الثواب والعقاب واجبان، ردًّا بليغًا حيث جيء به مُصَدَّرًا بـ﴿إِنَّ﴾ على وجهٍ يُقوِّي الحكمَ، وبناء ﴿فَعَّالٌ﴾ للمبالغة، ويعضد هذا التفسير ما رواه البخاري ومسلم والترمذي عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ: «**قال الله عَزَّوَجَلَّ للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنار: أنت عذابي أعذّب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة ملؤها**».

ثم قوله: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴿١٠٨﴾﴾ [هود: ١٠٨] يدلّ على أن هذا الاستثناء ليس على طريقة الأول لأنه اسم مصدر يؤكّد مضمون الجملة، فلو جعل الاستثناء من الخلود في نعيم الجنة لخرج عن أن يكون مُؤكِّدًا، فوجب أن يجعل الاستثناء من أسلوب قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦]، يعني أن انقضاء مدّة بقائهم فيها محالٌ، فيخلّدون فيها أبدًا، إلا ما شاء الله، وقد عُلِمَ اتفاقًا مشيئةُ الله تعالى الخلودَ فيها، فإذًا لا انقطاع للخلودهم.

ثم إني وقفتُ بعد ذلك على ما يوافق هذا المعنى من نصِّ «الزجاج» رحمه الله تعالى قال: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ وهو لا يشاء أن يخرجهم منها، كما تقول: أنا أفعل كذا وكذا إلا أن أشاء غير ذلك الفعل وأنت قادر على غير ذلك، والفائدة فيه أنه تعالى لو شاء أن يخرجهم لقدر، ولكنه قد أعلمنا أنهم خالدون أبدًا. (تقييد البسيلي، ص79. تحقيق الهمامي)

قال «**ابن عرفة**»: الحديث حملته أهل السُّنة على الطبقة العليا من جهنّم وهي طبقة عصاة المسلمين.

ونقل «**الطيبي**» عن «**ابن الجوزي**» أن هذا الحديث موضوع.

قال «**ابن عرفة**»: وهذا «**عبد الله بن عمرو**» هو الذي جرت المقاولة بينه وبين النبي ﷺ في الصوم لأنه كان صواما قواما، وكان يحلف على غزوة صِفِّين يقول: «والله ما ضربت فيها بسَيْفٍ ولا طَعنتُ فيها برُمْحٍ»[1].

وقول «**الزمخشري**»: «أمَا كان لابن عمرو في سَيْفَيْهِ ومقاتلته بهما عليَّ بن أبي طالب ما يشغله عن سوق هذا الحديث؟!»[2] يحتمل أن يريد بسيفيه لسانه وسيفه، أو رمحه وسيفه، والأول أظهر لفصاحته.

وتجرّأ «**الزمخشريُّ**» هنا على من تقدّم وتأخر وأساء الأدب، و«**عبد الله بن عمرو**» من الصحابة لا ينبغي أن يتكلم فيه إلا بخير[3].

❖ ❖ ❖

---

(1) راجع الاستيعاب لابن عبد البرّ (ص422) دار الأعلام

(2) الكشاف، (ج3/ ص237)

(3) تقييد الأبي (ق219/ أ)

سورة يوسف

قوله تعالى: ﴿قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا۟ يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ ٱلسَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿١٠﴾﴾ [يوسف: ١٠].

قال «**الزمخشري**»: ﴿إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ﴾ إخراجَهُ[1].

قال «**ابن عرَفة**»: بل «﴿فَٰعِلِينَ﴾ إلقاءَهُ في غيابات الجُبِّ»، لا إخراجه عن أبيه؛ لتحقُّقِه منهم، و«إِنْ»[2] إنما تدخل على غير المحقَّق[3].

* * *

قوله تعالى: ﴿قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا﴾ [يوسف: ٢٥].

قال «**الزمخشري**»: أتت باللفظ العام، وهو أبلغ من الخاصّ[4].

قال «**ابن عرفة**»: بل الخاص أبلغ؛ لأنّ العامَّ يقبلُ التخصيصَ، فقد تكون تلك الصورة المفهومةُ من العامِّ مخرَجةً مخصَّصةً غيرَ مرادةٍ، بدلالة قولِكَ: «أكرِم زيدًا العالِـمَ»، فالدلالةُ على إكرامِه أقوى من دلالَة قولك: «أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ» على إكرام زيد.

وقولها: ﴿مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا﴾ مغالَطةٌ منها لأن المنازع قد يستدل بمقدمتين وتكون الصغرى منهما ضعيفةً، بحيث إذا ذكرها يتأمَّلُهَا خَصْمُه ويُبْطِلُها، فيترُك ذِكْرَها

---

(1) في كشاف الزمخشري الذي بين أيدينا لا توجد هذه العبارة، وإنما ورد فيه: ﴿إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ﴾ إن كنتم على أن تفعلوا ما يحصل به غرضكم فهذا هو الرأي. (الكشاف، ج3/ ص259)

(2) «إن» تفيد بحسب الأصل عدم الجزم بالوقوع، بخلاف لفظ «إِذَا»، قال الإمام ابن عرفة: «إِنْ» لا تدخل إلا على غير المحقَّق، و«إذا» تدخل على محقَّق الوقوع. (تقييد الأبي، ص 173 تحقيق د. حوالة).

(3) تقييد الأبي (ص 299) تحقيق د. حوالة

(4) قال الزمخشري: فإن قلتَ: كيف لم تصرّح في قولها بذكر يوسف وأنه أراد بها سوءاً؟ قلتُ: قصدت العموم، وأنَّ كل من أراد بأهلك سوءاً فحَقُّه أن يُسجَنَ أو يعذّب؛ لأن ذلك أبلغ فيما قصدته من تخويف يوسف . (الكشاف، ج3/ ص271 ـ 273)

اتِّكالًا على فَهْمِ السَّامِعِ، وكذلك فعَلَتْ هي لأنّ الأصل أن تقول: «يُوسُف أراد بأهلك سوءًا»، ولو قالت كذلك لأوقعت رِيبَةً في كَذِبها[1].

* * *

قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا فَصَلَتِ ٱلْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَآ أَن تُفَنِّدُونِ ﴿٩٤﴾ ﴾[2] [يوسف: ٩٤].

قال «**ابن عرفة**»: ﴿ لَوْلَآ أَن تُفَنِّدُونِ ﴾ لَـمَارَيْتُكُمْ في ذلك.

قال «**الزمخشري**»: لولا تفنيدكم إيَّايَ لصدقتموني[3].

وردَّهُ «**ابنُ عرَفة**» بأنه بمعنى الأول، فلا فائدة فيه.

قال «**أبو حيان**»: لولا تفننيدكم لقلت لكم: أجِدُ ريحَ يوسف[4].

ورَدَّهُ «**ابنُ عرَفة**» بأنه قد قال ذلك[5].

* * *

(1) تقييد الأبي (ص 307، 308) تحقيق د. حوالة

(2) نقل الأبي في تقييد عن الشيخ الإمام أبي محمد المرجاني التونسي (ت699هـ) أنه كان يقول: ما يدرك أمارات الصديق إلا صِدِّيق، ولا يعرف دلائل الولي إلا وليّ، ألا ترى أن البدويَّ لا يستلذ برائحة المسك كاستلذاذ الحَضَري بها، والحضريَّ العطار هي عنده أنفسُ مما هي عند غيره لعِلْمِه بقدرها، فيُوسُف وإن كان صديقا نبيّا فأبوه يعقوب كذلك، فلذلك أدرك شمائله وأمارته، ولم يدركها أحد من أهله الذين معه لأنهم ليسوا بأنبياء، إذ هم حفدته وقرابته، وأما أبناؤه فلم يحضر حينئذ منهم أحد، بل كانوا عند يوسف. (تقييد الأبي، ص 349 تحقيق د. حوالة)

(3) قال الزمخشري: التفنيد: النسبة إلى الفند، وهو الخرف وإنكار العقل من هرم. والمعنى: لولا تفنيدكم إياي لصدقتموني. (راجع الكشاف، ج3/ ص324)

(4) قال أبو حيان بعد أن ذكر تفسير الزمخشري: وقد يقال: تقديره: لولا أن تفندوني لأخبرتكم بكونه حيا لم يمت لأن وجداني ريحه دالٌّ على حياته. (البحير المحيط، ج5/ ص340)

(5) تقييد الأبي (ص 350) تحقيق د. حوالة

سورة الرعد

قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الرعد: ١٢][1].

﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ أعربهما «**الزمخشريُّ**» حالًا[2]، ومنع أن يكونا مفعولا من أجلهما[3]، إذ ليسا عنده فِعْلَيْنِ لفاعِل الفِعْلِ المعلَّل، على مذهبه في أن الله تعالى لم يخلق الشرَّ ولا أرادَه.

قال «**ابن عرفة**»: ونحن نجيزُ ذلك ونقول: أرادهُ وخلَقَ في قلوب بَعْضِنَا الخَوْفَ منه، وفي قلوب آخرين الطمَع فيه.

والفَرْقُ بين إرادة الخوف وبين خَلْق الخوف أنك تريد من زَيْدٍ أن يخاف منك، ولا تقدر على إيقاع ذلك به[4].

* * *

---

(1) وفي الآية نوعٌ من أنواع البديع وهو **التقسيم**، وحقيقته: استيفاءُ أقسام الشيء الموجودة لا الممكنة عقلا، إذ ليس في رؤية البرق إلا الخوف من الصواعق، والطمع في الأمطار، ولا ثالث لهذين القسمين. وأيضا في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾[فاطر: ٣٢]، فإن العالَمَ لا يخلو من هذه الأقسام الثلاثة: إما عاصٍ ظالم لنفسه، وإما سابق مبادر بالخيرات، وإما متوسط بينهما مقتصد فيها. (الإتقان للسيوطي، ج5/ ص1751)

(2) قال الشيخ زاده: أي: يحتمل أن يكون انتصاب ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ على أن يكونا مصدرين واقعين موقع الحال، إما من المفعول الأول لقوله: ﴿يُرِيكُمُ﴾ أي: يريكم البرق خائفين صواعقه طامعين، وإما من المفعول الثاني وهو «البَرْقُ»، أي: يريكم إياه حال كونه ذا خوف وطمع أو مخوفا مطموعا في غيثه. (حاشية على تفسير البيضاوي، ج5/ ص105)

(3) قال الزمخشري: ﴿خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ لا يصح أن يكونا مفعولا لهما لأنهما ليسا بفعل فاعل الفعل المعلَّل إلا على تقدير حذف المضاف، أي: إرادة خوف وطمع. (الكشاف، ج3/ ص338 ـ 339)

قال الشيخ زاده: احتاج إلى تقدير المضاف لأن الخوف من صواعق البرق والطمع في غيثه ليسا من فعل فاعل الفعل المعلَّل؛ لأن الإراءة فعلُ الله، والخوف والطمع فعل المخاطبين. (حاشية على تفسير البيضاوي، ج5/ ص105)

(4) تقييد الأبي (ص 432) تحقيق د. حوالة

سورة إبراهيم

قوله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ ١﴾ [إبراهيم: ١].

قال «**الزمخشري**»: ﴿بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ﴾ أي: بتسهيله وتيسيره[1].

قال «**ابن عرَفة**»: هذا على قاعدته لأنه يقول: أفعال العباد ليست مقدورةً لله، وإنما الله تعالى يُيسِّرُها ويسهِّلُها عليه.

وتفسيرُ هذا أن يأمرَ ملِكٌ رجلين متفرقين أن يبلِّغا كتابين له إلى بلد كذا، ويُخْبِرَ أحدَهُما بالطريق القريبة ويأذَنَ له في سلوكها، ويَتْرُكَ الآخرَ، فإنه سهّل للأول الطريق فقط ولم يمش الرسول فيها إلا بقدرة نفسه وقوَّتِه، لا بقدرة الملك، فكذا تقول المعتزلة[2].

* * *

ـ قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ﴾[إبراهيم: ١٩] .

قال «**الزمخشري**»: بالحكمة والغرَض الصحيح، ولم يخلقهما عبثًا ولا شهوَةً[3].

قال «**ابن عرفة**»: هذا على مذهبه في أنّ أفعال الله معلَّلةٌ، ومذهبنا أنها غيرُ معلَّلةٍ[4].

---

(1) الكشاف (ج3/ ص360) وتفسير الإذن بالتيسير وتسهيل مجاز مرسل على طريق إطلاق الملزوم وإرادة اللازم، فإن لفظ الإذن حقيقة في الإطلاق ورفع الحجب، ويلزمه التسهيل والتيسير، فإن الدخول في حقّ الغير وملكه متعذر، فإذا صودف الإذن يكون تسهيلا وتيسيرًا، فلما كان التسهيل من لوازم الإذن صحّ استعمال لفظ الإذن فيه مجازًا. (حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي، ج5/ ص136)

(2) تقييد الأبي (ص 405 ـ 406) تحقيق د. حوالة

(3) لم يرد في هذا الموضع في الكشاف (ج3/ ص372)

(4) قال الإمام «**ابن عرفة**» في ما أملاه على قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الأحقاف: ٣]: مذهبنا أن أفعال الله تعالى غيرُ معلَّلة، وذلك لأن تعليلَها يؤدي إلى العجز؛ لأنه ما يفعَلُ الشيءَ لتحصيل الغرَض إلا مَن عجزَ عن تحصيل ذلك الغرَض دون التسبُّب له بذلك الشيء، فيفعَلُ السبب المحصل للغرض، والله تعالى قادر على كل شيء، فيفعل الشيء من غير تحصيل سببه. وأمّا أحكام الله فمعلَّلةٌ عندنا شرعاً، لا عقلا. (تقييد الأبي، ص 630، تحقيق د. الزار)

ويحتمل قوله ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ على مذهبنا وجهين:

ـ **أحدهما**: أنّ خَلْقَهُ واختراعَهُ لها حقٌّ ولا شك فيه.

ـ **الثاني**: أنّ المراد بذلك كونها مشتملةً على الحَقِّ[1] وهو الشرائع التي جاءت بها الرُّسُل لأنها كامِنَةٌ فيها[2].

* * *

ـ قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٩﴾ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿٢٠﴾﴾ [إبراهيم: ١٩ – ٢٠].

قال «**الزمخشري**»: ﴿وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾: بمتعذِّر[3].

قال «**ابن عرَفة**»: إنما معناه: بمتعسِّرٍ[4]، أعني: ليس بصعب لأن ما قال «**الزمخشري**» يجيء فيه التكرار؛ لأن قوله: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ﴾ أفاد أنه ممكن، فإذا كان ممكنا فهو غير متعذّر[5].

* * *

(1) قال الإمام «**ابن عرفة**» فيما أملاه على قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [العنكبوت: ٤٤]: مذهب أهل السنة نقول: الباء للمصاحبة، والمعنيّ: خلق الله السموات والأرض مصاحبةً للدلالة على الحق، وهو وجود الله تعالى، ووَحدانيته، وقدرته وإرادته، وعلى مذهب المعتزلة تكون الباء سببية، بمعنى الحق الواجب عليه، أو هو باعث له على خَلْقِها لأنهم يقولون إنه يفعل للغرَض، وأنه يجب عليه مراعاة الأصلح للعبد. ونحن نقول: إنه خلقها مقارنةً للحق، لا أن ذلك واجب عليه، لا باعث له على خلقها. (تقييد السلاوي، ص 325، تحقيق د. الزار)

(2) تقييد الأبي (ص 417 ـ 418) تحقيق د. حوالة

(3) الكشاف (ج3/ ص372)

(4) وقد جمع البيضاوي بينهما فقال: «﴿وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ بمتعذر أو متعسّر». فقال القونوي: الأولى الاكتفاء به، إذ نفي التعسّر يستلزم نفي التعذّر، دون العكس. (حاشبة القونوي على تفسير البيضاوي، ج11/ ص45)

(5) تقييد الأبي (ص 418) تحقيق د. حوالة

ـ قوله تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ﴾ [إبراهيم: ٣٧].

قال «**الزمخشري**»: ﴿غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ﴾ نفى القليل والكثير[1]، والمراد: ليس فيه شجر ولا ماء.

ورَدَّهُ «**ابنُ عرَفة**» بأنه تقدم في الرعد أنّ قولك: «زيد ذو مال» يفيد الكثرة والمبالغة، قاله «**عياض**» في «**الإكمال**»[2]، فيجيء الجواب فيه هناك كالجواب في قوله تعالى : ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ۝٤٦﴾ [فصلت: ٤٦][3].

❖ ❖ ❖

(1) قال الزمخشري: ﴿غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ﴾ لا يكون فيه شيء من زرع قط، كقوله: ﴿قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٖ﴾ [الزمر: ٢٨]. الكشاف (ج3/ ص372)

(2) وذلك في الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، ولفظ القاضي: وقوله : «وأنا ذو مال»: دليل على إباحة جمع المال ؛ إذ هذه الصيغة لا تقع إلا للمال الكثير عرفا، وإن صح إطلاقه لغة على القليل.

(3) تقييد الأبي (ص 425) تحقيق د. حوالة

سورة الحجر

قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ ﴾ [الحجر: ٣٩].

قال «**الزمخشري**»: أقسم هنا بالإغواء، وفي «**ص**» قال: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ ﴾ [ص: ٨٢] أقسم بالعزة، فأقسم هنا بالفعل، وهناك بالصفة[1].

قال «**ابن عرفة**»: وعادتهم يقولون: هذا مناقض لأصل «**الزمخشري**» لأنه ينفي الصفات جملة، يقول: إن الله سميع لا بسمع، بصير لا ببصر، عليم لا بعلم، مريد لا بإرادة، بل بصير بذاته، بل سميع لذاته[2].

* * *

(1) راجع الكشاف (ج3/ ص406)

(2) تقييد الأبي (ص 380) تحقيق د. حوالة

سورة النحل

قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ [النحل: ١٧].

أورد «**الزمخشري**» هنا سؤالين:

ـ **السؤال الأول**: أنّ الأصنام لا تَعْقِل، فهلا قيل: «﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ ﴾ كَمَا لَا ﴿يَخْلُقُ ﴾»[1]؟

فأجاب «**ابن عرَفة**» بأنه لو عبّر بـ«ما» لكان الإنكار عليهم بأمرين:

الأول: من حيث كونها غير عاقلة.

والثاني: من حيث كونها لا تخلق.

وما المقصود في الآية إلا إنكار عبادتها من حيث كونها لا تخلق فقط.

وأجاب «**الزمخشري**» بأمرين:

الأول: أنهم سمَّوها آلهة وعبدوها، فهو على نحو ما كانوا يعتقدون[2].

ورَدَّهُ «**ابنُ عرَفة**» بأنه إقرارٌ لهم على معتقَدهم.

والثاني: أنهم عاملوها معاملة من يعقل، فرُوعِي فيه المشاكلة[1] بينه وبين من يخلق[2].

---

(1) راجع الكشاف (ج3/ ص429)

(2) راجع الكشاف (ج3/ ص 430)

ورَدَّهُ «**ابنُ عرَفة**» بأنّ المشاكَلة إنما تكون حيث التساوي كقوله: ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٥٤]، وقوله:

قَالُوا اقْتَرِحْ شَيْئاً نُجِدْ لَكَ طَبْخَه قُلْتُ اطْبَخُوا[3] لِي جُبَّةً وَقَمِيصا

فالأول والثاني كذلك، وأما هنا فالأول مثبَتٌ والثاني منفيٌّ.

* * *

قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٤٩﴾ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ﴿٥٠﴾ ﴾ [النحل: ٤٩ – ٥٠].

قال «**الزمخشري**»: ﴿ يَخَافُونَ ﴾ فيه وجهان، أحدهما: أنه حالٌ من الضمير في ﴿وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾، أي: لا يستكبرون خائفين[4].

---

(1) المشاكلة لغة: هي المماثلة، واصطلاحاً: ذِكْرُ الشيء بغير لفظه لوقوعه في صحبته، كقوله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠] فالجزاء عن السيئة في الحقيقة غير سيئة، والأصل: «﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ ﴾ عُقُوبةٌ ﴿مِّثْلُهَا ﴾»، وكقوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾ [المائدة: ١١٦]، والأصل: «﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا ﴾ عِنْدَكَ»، فإن الحق تعالى وتقدس لا يستعمل في حقه لفظ النفس، إلا أنها استعملت هنا مشاكلةً لما تقدم من لفظ النفس. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٥٤]، والأصل: «أخذهم بمَكْرِهم». ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة: ١٩٤] أي: فعاقبوه. فعدل عن هذا لأجل المشاكلة اللفظية. وفي الحديث قوله ﷺ: «**فإن الله لا يمَلُّ حتى تملُّوا**»، والأصل: «فإن الله لا يقطع عنكم فَضْلَهُ حتى تملُّوا عن مسألته»، فوضع «لا يمل» موضع «لا يقطع الثواب» على جهة المشاكلة. (راجع خزانة الأدب، لابن حجة، ص 356)

(2) راجع الكشاف (ج3/ ص 430)

(3) أراد: خيطوا، فذكره بلفظ «اطبخوا» لوقوعه في صحبة طبخه. (خزانة الأدب، لابن حجة، ص 356)

(4) راجع الكشاف (ج3/ ص 441)

قال «**الأُبِّيُّ**» لـ«**ابن عرفة**»: يلزم عليه المفهوم لأن الحال من شرطها الانتقال، فمفهومه أنهم يستكبرون حالة عدم الخوف[1].

فقال «**ابن عرفة**»: هذه حالة لازمة، بمعنى أنهم لا يزالون خائفين. لكن الإنصاف أن ذلك قليل في الحال، فالظاهر أنه خبر بعد خبر، أو جملة مفسرة لما قبلها[2].

* * *

ـ قوله تعالى: ﴿ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٨٢﴾ ﴾ [النحل: ٨٢].

قال «**الزمخشري**»: هذا من إقامة السَّبَبِ مقام مسبَّبه[3].

قال «**ابن عرفة**»: بل مِن إقامة سبب السبب مقام المسبَّب؛ لأنّ التكليف بالتبليغ سبب في التبليغ بالفعل، والتبليغ بالفعل سبب في الخروج من العهدة وعدم العتب، فكأنه يقول: ﴿ فَإِن تَوَلَّوْاْ ﴾ فلا عتب عليه لأنك لم تكلَّف إلا بالتبليغ، وقد بلغت[4].

* * *

---

(1) وهذا كقول ابن المنير: الحالُ تعطي انتقالا وتوهم تقييداً، والواقع عدم استكبارهم مطلقا غير مقيد بحال. (حاشية الكشاف، ج3/ ص 441)

(2) راجع تقييد الأبي، (ص 459) تحقيق د. حوالة

(3) راجع الكشاف (ج3/ ص 460) وتبعه البيضاوي، فقال الشيخ زاده: يعني أن ما هو جواب للشرط حقيقة محذوفٌ وهو: «﴿ فَإِن تَوَلَّوْاْ ﴾ فأنت معذور»، ولما كان تبليغه ـ عليه الصلاة والسلام ـ سببا لكونه معذورًا غير متضرر بقولهم، أقيمَ هذا السبب مقام المسبَّب، وجعل جوابا للشرط. (حاشية على تفسير البيضاوي، ج5/ ص311)

وكتب ابن التمجيد على قول البيضاوي: «**وهذا من إقامة السبب مقام المسبَّب**»: يعني قوله: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ﴾ دليلُ الجزاء، لا نفس الجزاء، والجزاء في الحقيقة: «فلا يضرُّوك»، والتبليغ سببُ عدم الضرر، وعدَمُ الضرر مسبَّبٌ عنه، فحذف الجزاء وأقيم دليلُه مقامه. (ضمن حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، ج11/ ص353)

(4) تقييد الأبي، (ص 479) تحقيق د. حوالة

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ[1] وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠].

قال «**الزمخشري**»: العَدْلُ: هو الواجِبُ؛ لأنّ الله تعالى عدل فيه على عباده، فجعل ما فرَضَهُ عليهم واقعاً تحت طاقتهم[2].

قال «**ابن عرفة**»: هذا اعتزال على مذهبه، وأمّا نحن فمذهبنا جوازُ تكليف ما لا يطاق[1]، واختلفنا في وقوعه، فقال «**الفَخْرُ**» في «**المعالِم**»: إنه واقعٌ، والصحيح عدمُ وقوعه.

---

(1) راجع التفسير الكبير للفخر الرازي في تفسير العدل في العقائد والأعمال (ج20/ ص104) ولخصه البيضاوي بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ بالتوسُّطِ بين التعطيل والتشريك، والقول بالكسب المتوسط بين الجبر المحض والقدر، وعملا كالتعبّد بأداء الواجبات المتوسط بين البطالة والترهُّب، وخُلقا كالجود المتوسط بين البخل والتبذير. (أنوار التنزيل، ج5/ ص363 ضمن عناية القاضي)

قال الشهاب الخفاجي: قال أهل السُّنة: القول بنفي الصفات عنه تعالى تعطيلٌ، والقول بإثبات المكان والأعضاء تشبيهٌ، والعدل إثباتُ صفات الكمال ونفي غيرها، وأيضا نفي الصفات تعطيلٌ، وإثبات الصفات الحادثة تشبيهٌ، والعدل إثباتُ الصفات القديمة. (عناية القاضي، ج5/ ص363)

(2) راجع الكشاف (ج3/ ص 464) وراجع في نفس الصفحة استدراك ابن المنير على الزمخشري.

وللشيخ شهاب الدين أحمد الوارثي الصديقي (ت1045هـ) رسالة فسر فيها هذه الآية الكريمة، وأورد كلام **الزمخشري** وتعقبه بقوله: وفيه إيماء إلى مذهب الاعتزال حيث خصّ التكليف بما يطاق جرياً على منعهم التكليف بما لا يطاق، والصحيح جوازُه، بل وقوعه أيضاً كتكليف أبي لهب بالإيمان مع تعلق علمه تعالى بعدم إيمانه. وفائدة التكليف بما لا يطاق اختبار العبد هل يأخذ في الأسباب أَوْ لا، ولكن هذا بالنسبة للمحال لا لذاته، وأما هو فلا يقع التكليف به وإن جاز. وأَفْهَمَ أنه لو كلفهم بما لا يطيقون لم يكن عادلًا ويكون ظلماً، وهو محال عقلا وشرعاً، وهذا عين مذهب الاعتزال. ولنا أنه سبحانه وإن كلف بما ليس في الوسع لم يكن ذلك ظلماً منه تعالى؛ إذ المالك يفعل في ملكه ما يشاء. (ق22/ ب) مخطوط بالمكتبة الوطنية التونسية رقم 21201 وهو القطعة الثالثة ضمن هذا المجموع.

ومذهبنا أنه لا حُسْنَ ولا قُبْحَ، وأنّ جميع الكائنات مِن خَيْرٍ وشَرٍّ بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى حسنةٌ، فتكليف ما لا يطاق وإن كان قبيحاً فهو من الله تعالى حسنٌ وعدلٌ منه في خلقه[2].

❖ ❖ ❖

(1) أي: جوازه عقلا، وأما الدليل السمعي فقد أرشد إلى عدم وقوعه كما أشار إلى ذلك الإمام ابن عرفة، وقد احتج لجوازه عقلا في تفسير قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَ﴾ [النساء: ٨٤]: الآية دالة على جواز تكليف ما لا يطاق، خلافا للمعتزلة؛ إذ لو لم يكن جائزًا عقلا لما احتيج إلى قوله: ﴿لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَ﴾ لأن التكليف بفعل الغير مما لا يطاق لأن الإنسان إنما يطيق فعل نفسه، أما فعل غيره فلا يطيقه أصلا، فلا يحتاج إلى نفي التكليف به شرعًا لأنه منفي عقلا. (تقييد الأبي، ص 237 تحقيق د. العلوش)

(2) راجع تقييد الأبي (ص 482) تحقيق د. حوالة

سورة الكهف

قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَاۜ ۝١ قَيِّمًا﴾ [الكهف: ١ – ٢].

﴿قَيِّمًا﴾ جعله «**الزمخشريُّ**» تأكيداً[1].

وأجاب «**ابنُ عرفة**» بأنه تأسيسٌ[2]؛ لأن «**أقليدس**» فسَّر المستقيم بأنه أقرب خط بين نقطتين، أو الخط المتوازي بين نقطتين ، وأن الموجودات أولها النقطة ثم الخط ثم السطح ثم الجسم ثم الدائرة، فلا شك أن الجسم والخط يصدق عليه الاعوجاج والاستقامة، وأما النقطة فما يصدق عليها أنها معوجة ولا أنها مستقيمة، وكلام «**الزمخشري**» يقتضي أنه كلما انتفى الاعوجاج ثبتت الاستقامة، وليس كذلك؛ بل قد ينتفي الاعوجاج ولا تثبت الاستقامة كما قلنا في النقطة[3].

***

(1) راجع الكشاف (ج3/ ص564) والتأكيد: هو اللفظ الذي يقصد به تقرير وتقوية لفظ سابق.

(2) التأسيس: هو اللفظ الذي يفيد معنىً لم يفده اللفظ السابق.

(3) تقييد الأبي (ص 533) تحقيق د. حوالة

سورة مريم

قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥ مِن رَّحْمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيًّا ﴿٥٣﴾﴾ [مريم: ٥٣].

قال «**الزمخشري**»: الرَّسُول: الذي معه كتابٌ مِن الله، والنبيُّ: هو الذي يُنبئ عن الله وإن لم يكن معه كتاب، كيوشع(1).

قال «**ابن عرفة**»: إنما الرَّسُول: المأمورُ بالتبليغ فيما أوحي له به، والنبيُّ: هو الذي يوحى إليه وإن لم يؤمر بالتبليغ(2).

* * *

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ﴿٨٣﴾﴾ [مريم: ٨٣].

قال «**ابن عرفة**»: وَجْهُ مناسبتها لِـمَا قبلها أنه لَـمَّا تقدم الكلامُ على كُفْرِ الكافرين واتخاذِهم الآلهةَ من دون الله، مع قوله: ﴿سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُۥ مِنَ ٱلْعَذَابِ مَدًّا ﴿٧٩﴾﴾ [مريم: ٧٩]، أوحى اللهُ إلى النبي ﷺ لئلا يقع في نفسه منه حزنٌ عليهم وتأسُّفٌ وتهالك لهم لأن المصنوع صنعةً فاسدةً إذا رآه الجاهل لا يتأثر لفساده، وإذا رآه العالِـم بالصنعة يتأثَّرُ

---

(1) لم أقف عليه في هذا الموضع من الكشاف (ج4/ ص28)

(2) تقييد الأبي (ص 23) تحقيق د. الزار. وقد احتج الإمام ابن عرَفة لذلك في غير ما آية، فمنها في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾[البقرة: ٦١] فقال: النبيءُ يخبر الناس بأنه يوحَى إليه على الجملة، والرسول يبلغهم الأحكام والشرائع ويدعوهم إلى الإيمان. (تقييد الأبي ج1/ ص309 تحقيق د. المناعي)

ومنها في قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣] فقال: فيه دليل على أن النبيء أعم من الرسول بناء على أن الحكم المسند إلى مشتق أو موصوف بصفة يقتضي ثبوت ذلك الوصف له حالة ثبوت الحكم، فيقتضي ورود البعث عليهم حال حصول النبوءة، فلو كان النبيء والرسول بمعنى واحد للزم تحصيل الحاصل. (السابق، ج2/ ص 606)

ومنها في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ﴾ [الأعراف: ٩٤] فقال: الرسول أخصُّ من النبيء وهو المأمور بالتبليغ، والنبيء ينزل عليه لكنه لم يؤمر بالتبليغ بما أنزل عليه. (تقييد الأبي، ص 84 تحقيق د. حوالة)

لفسادِه، فكذلك النبيُّ ﷺ تأثُّره لكُفْرِ هؤلاء ليس كتأثُّرِ غيره لعِلْمِه ﷺ بحقائق الأمور وعواقبها، فجاءَتْ هذه الآية على سبيل التَّسْلِيَة له من الحزنِ الواقع في نفسه.

والرؤية العلم، لا ما يُبْصَر، أي: أَلَمْ تعلم أَنَّا أرسلنا الشياطين على الكافرين بالضلال والهداية، أي: بِفِعْلِنا وقدرتنا، فاللهُ يُضِلُّ من يشاء ويهدي من يشاء، ففوِّضْ أمرَهُم إلى الله، ولا تحزن عليهم بوَجْهٍ فقد وَفَّيْتَ بما كُلِّفْتَ به، إذ لو شئنا لهديناهم.

واعتزل «**الزمخشري**»[1] على أصله، أي: خَلَّيْنا بين الشياطين وبينهم ولم نمنعهم، ولو شئنا لمنعناهم قَهْرًا [2].

***

(1) لفظ الزمخشري: خلينا بينهم وبينهم ولم نمنعهم، ولو شاء لمنعهم قسراً. (الكشاف، ج4/ ص54)

(2) تقييد الأبي (ص 39، 40) تحقيق د. الزار

سورة طه

قوله تعالى: ﴿ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ۝٢ ﴾ [طه: ٢].

قال «**الزمخشري**»: معناه: لتتعب[1].

قال «**ابن عرفة**»: بل هو شِدَّةُ التَّعَب، وأمَّا التعبُ فهو مأمور به لقوله: ﴿ فَإِذَا فَرَغۡتَ فَٱنصَبۡ ۝٧ ﴾ [الشرح: ٧][2].

***

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَعۡجَلَكَ عَن قَوۡمِكَ يَٰمُوسَىٰ ۝٨٣ ﴾ [طه: ٨٣].

قال «**ابن عرفة**»: هذا استنطاق، وفيه عُتْبٌ لموسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ.

وعبر عنه «**الزمخشري**» بلفظ الإنكار[3].

قال «**ابن عرفة**»: وفيه قُبْحٌ، وإغلاظٌ، وقلَّةُ أدب علَى الأنبياء.

وعوتب موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ على تقدُّمه عليهم للمناجاة، وعلى استعجاله ذلك قبل بلوغه الميقات المضرب له، فأجاب عن العتب على التقدم بقوله: ﴿هُمۡ أُوْلَآءِ عَلَىٰٓ أَثَرِي ﴾ [طه: ٨٤]، وعن الاستعجال بقوله: ﴿لِتَرۡضَىٰ ﴾ [طه: ٨٤]، أي: لترضى عني رضا خاصا زائداً على ما حصل لي منك، لأنه كان راضيا عنه[4].

***

---

(1) الكشاف، (ج4/ ص 65)

(2) تقييد الأبي (ص 45) تحقيق د. الزار

(3) قال الزمخشري: ﴿وَمَآ أَعۡجَلَكَ ﴾ أيُّ شيء عجل بك عنهم، على سبيل الإنكار. (الكشاف، ج4/ ص 101)

(4) تقييد الأبي (ص 66) تحقيق د. الزار

سورة الحج

قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ [الحج: ٦].

جعل «الزمخشري» الباء للسبب، أي: ذلك بسبب أنّ الله هو الحق الفاعل لذلك كُلِّه[1].

قال «ابن عرفة»: والظاهر عندي أنَّ في الآية حذفاً[2]، والتقدير: «﴿ذَٰلِكَ﴾ دَلِيلٌ واضِحٌ ﴿بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾»، والباء للإلصاق[3]، أي: هذا دليل على أن الله تعالى حقٌّ وأنه يُحْيِي الموتى.

وهذا عكس ما قال «الزمخشري» لأنه جعل وجود الله سبباً في هذَا[1]، ونحن نقول: إن هذه الأمور دلائل على وجوب وجود الله تعالى ووَحدانيته وقدرته على إحياء الموتى،

---

(1) قال الزمخشري: أي: ذلك الذي ذكرناه من خلق بني آدم وإحياء الأرض، مع ما في تضاعيف ذلك من أصناف الحكم واللطائف حاصل بهذا، وهو السبب في حصوله، ولولاه لم يتصور كونه، وهو ﴿بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ أي: الثابت الموجود. (الكشاف، ج4/ ص 178)

(2) والحذف والاختصار كثير في القرآن، وذكر له السيوطي شروطا ثمانية، وبعض العلماء يجعله قسما من أقسام المجاز، وبعضهم قسيما له وهو الإيجاز، ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة: ١٨٤]، أي: فأفْطَرَ ﴿فَعِدَّةٌ﴾، وقوله: ﴿أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ ۝٤٥ يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ﴾ [يوسف: ٤٥ – ٤٦]، أي: فأرسلوه فجاء فقال: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ﴾. وكثر في القرآن حذف المبتدإ والخبر والمفعول والجواب، نحو: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝٢٠﴾ [النور: ٢٠]، أي: لعذَّبكم، وقوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [الأنعام: ٢٧] أي: لرأيتَ أمرًا فضيعًا، وقوله: ﴿قٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ ۝١﴾ [ق: ١] أي: لتُبْعَثُنَّ. (راجع الإتقان للسيوطي، ج5/ ص1600 ـ 1611)

(3) الإلصاق أشهر معاني حرف الباء، وهو تعلُّق أحد المعنيين بالآخر، ولا شك أن حدوث العوالم وتغيّرها ملاصق للدلالة على وجود الله تعالى وكمال قدرته، وأنه تعالى قادر على بعث المخلوقات بعد فنائها.

وهذا من قياس التمثيل[2]، أو من قياس الغائب على الشاهد لأن قدرته على إيجاد المعدوم دليل على صحة إعادته[3].

***

قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَـٰبٍ مُّنِيرٍ ۝٨﴾ [الحج: ٨].

قال «**الزمخشري**»: ﴿بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ أراد به العلم الضروري، ﴿وَلَا هُدًى﴾ أراد به العلم النظري[4].

وتعقَّبهُ «**ابنُ عرَفة**» بأن التكليف من شرطه العقل، وقد قال «**الإمام**» في «**الإرشاد**»: العقل علوم ضرورية، فإذا انتفى عن هذا المجادل العلم الضروري سقط عنه التكليف؛ لأنه غير عاقل، فكيف يحسن ذمُّه؟!

وإنما يقال: العلوم على قسمين:

---

(1) ومثله قول البيضاوي: «﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ أي: بسبب أنه الثابت في نفسه الذي به يتحقق الأشياء». كتب القونوي على قوله: «الثابت في نفسه»: أي: الموجود بذاته، فالقصر بالنسبة إليه لا بالنسبة إلى نفس الثبوت فإنه متحقِّقٌ في الممكنات كائنٌ من الله تعالى، ولذا قال: «الذي به يتحقق الأشياء» أي: الموجودات بأسرها من الممكنات ، جواهر أو أعراض، ويدخل فيها أعمال العباد، فالممكنات لاستواء الوجود والعدم بالنسبة إلى ذواتها لا يكون وجودها إلا بسببه تعالى؛ إذ لا وجود بلا موجِد ولا إيجاد، فأفاد أن الحقَّ هنا بمعنى الثابت والموجود بذاته، والباء للسببية. (حاشية على تفسير البيضاوي، ج13/ ص19)

(2) عرَّف الإمام ابن عرفة قياس التمثيل بأنه: **تشبيه معلوم بمعلوم في إثبات حُكْمٍ لهما أو نَفْيِه عنهما**. (تقييد الأبي، ص 546) تحقيق د. حوالة)

(3) تقييد الأبي (ص 120) تحقيق د. الزار

(4) الكشاف، (ج4/ ص 178، 179)

ومثله قوله البيضاوي: «والمراد بالعلم العلم الفطري ليصحّ عطف الهدى والكتاب عليه».

قال الخفاجي: العلم الفطري: الطبيعي الناشئ من سلامة الفطرة، أو الضروري فيكون ما بعده إشارة إلى الكسبي لئلا يلزم التكرار بحسب المآل. (عناية القاضي، ج6/ ص285)

وقال الشيخ زاده: كأنه قيل: إنه يجادل من غير مقدمة ضرورية ولا نظرية ولا سمعية. (حاشية على تفسير البيضاوي، ج6/ ص91)

ـ عِلْمٌ ابتدائيٌّ: وهو ما استفاده الإنسانُ من ذات نفسه بفِكْرِه وعَقْلِه من غير تعلم، كعِلْمِ «**ابن سينا**» و«**الفارابي**» والشيخ «**أبي الحسن الأشعري**» و«**مالك**».

ـ وعلم ثان: وهو ما حصل للإنسان بالتعلم من غيره، كعلم «**ابن القاسم**» و«**أشهب**» بالفقه، وعلمنا نحن بأصول الدين.

فقوله: ﴿**بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ يريد به العلم الابتدائي، وقوله: ﴿**وَلَا هُدًى**﴾ يريد به العلم المعلَّم.

قوله تعالى: ﴿**وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ**﴾

قال «**الزمخشري**»: هو الوَحْيُ[1].

قال «**ابن عرفة**»: ظاهِرُه الوَحْيُ المنزَّل عليه، وهو أحقر من أن يتوهم فيه هذا، وإنما المراد: مِن غير أن يسْمَعَ من النبيِّ وحْيًا في هذا[2].

❖❖❖

(1) الكشاف، (ج4/ ص 179)

(2) تقييد الأبي (ص 122، 123) تحقيق د. الزار

سورة المؤمنون

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [المؤمنون: ٣٣].

قال «**الزمخشري**»: أي: بِلِقَاءِ جَزَائِهَا[1].

قال «**ابن عرفة**»: وهذا لا يحتاج إليه، بل المراد: «بِلِقَاءِ نَفْسِهَا»؛ لأنهم يكذبون بالأمرين معًا.

قيل له: إنما يقال: «لقاء كذا» في شيء موجود قبل ذلك، والدار الآخرة قبل اللقاء ليست موجودة، وإنما توجد لهم حين الملاقاة، والموجود إنما هو جزاؤها.

فقال: لا نقول: الدار الآخرة، بل الحياة الآخرة، أو الإعادة الآخرة[2].

❖ ❖ ❖

---

(1) قال الزمخشري: بلقاء ما فيها من الحساب والثواب والعقاب، كقولك: يا حبذا جوار مكة، أي: جوار الله في مكة. (الكشاف، ج4/ ص229)

(2) تقييد السلاوي (ق4/ أ)

سورة الفرقان

ـ قوله تعالى: ﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾ ﴾ [الفرقان: ٤٣].

قال «**الزمخشريُّ**»: فيه تقديمٌ وتأخيرٌ[1]، أي: اتخذَ هواهُ آلهةً، وقدَّم لفظ الآلهة اعتناء به[2].

قال «**ابن عرَفة**»: الصواب أن لا تقديم فيه بوَجْهٍ؛ لأن المقدَّم في هذا الترتيب منفيٌّ بثبوت المؤخَّر، كقولك: «اتخذَ زَيْدٌ نَوْمَهُ تهجُّدَهُ»، أي: انسلخ عن نَوْمِه وصيَّرَهُ تهَجُّداً، فهذا مَدْحٌ، ولو عكستها تقول: «اتخَذَ زَيْدٌ تهجُّدَهُ نَوْمَهُ»، أي: انسلخ عن تهجُّدِه وصيَّرَهُ نوماً.

---

(1) جعل السيوطي **التقديم والتأخير** نوعا من أنواع علوم القرآن، وباعتباره يتضح معنى الكلام، فمنه قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَـٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ﴿١﴾ قَيِّمًا ﴾ [الكهف: ١ – ٢]، أراد: أنزل الكتاب قَيِّمًا ولم يجعل له عِوَجًا. وقوله: ﴿فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَـٰهَا بِإِسْحَـٰقَ ﴾ [هود: ٧١]، أي: بشَّرناها فضحكت. وقوله: ﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى ﴿١٢٩﴾ ﴾ [طه: ١٢٩]، يريد: لولا كلمةٌ وأجلٌ مسمى لكان لزامًا. (راجع الإتقان للسيوطي، ج5/ ص1399)

(2) قال الزمخشري: من كان في طاعة الهوى في دينه يتّبعه في كل ما يأتي ويذر لا يتبصّر دليلا ولا يصغي إلى برهان فهو عابدٌ هواه وجاعله إلهه. (الكشاف، ج4/ ص352)

وتبعه البيضاوي حيث قال: «وإنما قدَّم المفعول الثاني للعناية به».

وكتب عليه ابن التمجيد: «يراد أن ﴿هَوَىٰهُ ﴾ مفعول أول لـ﴿ٱتَّخَذَ ﴾، والمفعول الثاني: ﴿إِلَـٰهَهُۥ﴾، وأصل المعنى: «أرأيتَ من اتخذ الهوى إلهًا»، قدّم المفعول الثاني للاهتمام لأن قوله تعالى: ﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾ واردٌ على طريق الإنكار، وألوهية الهوى أدخل في الإنكار من نفس الهوى، والمبتدأ ﴿هَوَىٰهُ﴾، والخبر ﴿إِلَـٰهَهُۥ ﴾، وتقديم الخبر كما علمتَ يفيد الحصر، فكأنه قيل: «أرأيت من لم يتخذ معبودة إلا هواه»، وذلك أبلغ في ذمِّه وتوبيخه. (ضمن حاشية القونوي، ج14/ ص106)

وكذلك قولك: «اتخذَ زيْدٌ تجارتَه عبادةً» هذا مدْحٌ، ولو عكسته لصار ذمًّا، فالمراد هنا أنه انسلخَ عن الآلهة وعبادَتِه إلى اتباع هواهُ، ولو قال: «اتخذ هوَاهُ آلهةً» لصار مدحًا مِن ناحية أنه انسلخ عن هواهُ إلى عبادَة الله.

قيل لـ«**ابن عرَفة**»: إنما حملَهُ «**الزمخشري**» على أنه جعَلَ هواهُ حاكِماً عليه.

فقال «**ابن عرَفة**»: إنما المعنيُّ ما قلت لكم، وهو الصواب، ولذلك قوله: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾ [النساء: ١٢٥] نقله من الاختصاص بتسميته إبراهيم إلى الاختصاص بالخليل[1].

* * *

(1) تقييد الأبي (ص 225) تحقيق د. الزار

سورة الشعراء

قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ [الشعراء: ٣٠ – ٣١].

قال «**الزمخشري**»: في هذه الآية دليل على أنه لا يأتي بالمعجزة[1] إلا الصادق في دعواه؛ لأن المعجزة تصديق من الله تعالى لمدعي النبوة، والحَكيمُ لا يصدِّقُ الكاذب. ومن العجب أن مثل فرعون لم يخف عليه هذا، وخفي على ناس من أهل القبلة جوّزوا القبيح على الله حتى لزمهم تصديق الكاذبين في المعجزة[2].

قال «**ابن عرفة**»: تقريره: لو لم يكن العقل يحسِّنُ ويقبّح لصَحَّ صدور المعجزة على يد الكاذب، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

وجوابُ «**الطيبي**» عن ذلك بالاستقراء، وهو أنا استقرينا المعجزات كلها فوجدناها لا تظهر إلا على يدي الصادق، دليل على ضعفه في أصول الدين حيث لم يردّ على «**الزمخشري**» إلا بالاستقراء، وإنما الجواب من وجهين:

---

(1) قال الشرخ الخربوتي: المعجزة: **أمْرٌ خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوَّة عند تحدِّي المنكرين على وجه يعجز عن إتيان مثله.** واعلم أن ما كان خارقا للعادة ثمانية أقسام؛ لأنه إما أن يصدر عن مؤمن أو كافر، والأول إما عن النبي، وهو إما أن يصدر قبل البعثة وهو **الإرهاصات**، مثل ما ظهر حين ولادته ﷺ، أو بعد البعثة وهو **المعجزات**. وإمّا من ولي، وهي **الكرامات**، وإما من صالح وهي **المعونة**، وإما من فاسق وهو **الاستدراج**. والثاني ـ أي الخارق للعادة الصادر عن الكافر ـ إما بتعليم وتعلّم وهو **السِّحْرُ**، وإما بلا تعليم، فإن وافق مطلوبه فهو **ابتلاءٌ** كما وقع من فرعون والدجال وغيرهما، وإن لم يوافق فهو **الإهانة** كما وقع من مسيلمة الكذاب حين دعا لأعور ليصلح عينه العوراء فاعورّت الصحيحة أيضا. (عصيدة الشهدة في شرح قصيدة البردة، ص 126 طبعة بمصر سنة 1260هـ)

(2) الكشاف (ج4/ ص387)

ـ **الأول**: منع الملازمة؛ لأن دلالة المعجزة إن تنزلت منزلة: «صَدَقَ عَبْدِي»[1]، فظهورها على يَدِ الكاذب كذِبٌ، فيلزم وقوع الخُلْفِ في خبَرِهِ تعالى، وهو باطِلٌ.

وإن لم تتنزل منزلة: «صَدَقَ عَبْدِي» فدلالتها إما عقليَّةٌ أو عادية، والدلالة العقلية يستحيل تخلُّفُها، فيستحيل صدورُ المعجزة على يد الكاذب، وإن كانت عادية فلا يقدح في دلالتها التجويزُ العقليُّ؛ لأنَّ التجويزَ العقلي لا يقدح في العلوم العادية[2].

ـ **الثاني**: بمنع الملازمة لأن ظهور المعجزة على يد الكاذب يوجب التباس النبي بالمتنبي، وذلك باطل[3].

* * *

(1) من الفوائد الكلامية النفيسة للإمام ابن عرفة ما ألقاه في تفسير قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٨١] فقال: الآية دالَّةٌ على إثبات صفة السمع لله تعالى، ومذهبنا أنها مغايرة لصفة العلم، والمعتزلة يقولون: إنهما شيء واحد.

قيل له: القرآن معجزة، والمعجزة تتنزل منزلة قول الملك: «صدق عبدي فيما يبلغ عني»، وهذا مسموعٌ، فيجيء فيه إثبات السمع بالسمع.

فقال: إنما المعجزةُ محصِّلَةٌ للعلم بمدلول «صَدَقَ عَبْدِي»، لا أنها بمنزلة سماع لفظ «صَدَقَ عَبْدِي». (تقييد الأبي، ص 167 تحقيق د. العلوش)

(2) قال الإمام السكوني في مقتضي التمييز: وأجاب أهل الحق عند ذلك بأنه يجوز الإضلال الذي لا يؤدي إلى المحال، وأما إضلال يؤدي إلى المحال فهو محال، وإظهارها على أيدي الكاذبين يؤدي إلى الكذب في حقه تعالى، وهو محال لوجوب اتصافه تعالى بالصدق المطابق للعلم، والكذب ضده، والضدان لا يجتمعان، والقديم الذي هو صدقه تعالى لا ينعدم. ولأن الكذب ليس بواجب، والقديم تعالى محال أن يتصف بممكن للزوم الحدوث على ذلك لأن كل ممكن لا يكون في الوجود إلا بالفاعل فلا يكون إلا حادثا، ومن قامت به الحوادث فهو حادث. (مخط/ ص198)

(3) تقييد الأبي (ص237) تحقيق د. الزار

سورة النمل

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَـٰلَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ ﴿٤﴾ ﴾ [النمل: ٤].

قال «**ابن عرفة**»: أهل السُّنة يحملونها على أنه: زَيَّنْتُ لهم أعمالهم من خَيْرٍ وشرٍّ ومعصيةٍ حقيقةً[1].

وحمله «**الزمخشريُّ**» على المجاز، وجعل له طريقين، أحدهما أنه استعارة[2]، والثاني أنه مجازٌ حكميٌّ[3].

* * *

قوله تعالى: ﴿ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا ﴾ [النمل: ١٩].

قال «**الزمخشري**»: فإن قلت: ما أضحكه من قولها؟ قلت: شيئان:

ـ إعجابُه بما دل من قولها على ظهور رحمته ورحمة جنوده وشفقتهم، وعلى شهرة حاله وحالهم في باب التقوى، وذلك قولها: ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾﴾ [النمل: ١٨]، تعني أنهم لو شعروا لم يفعلوا.

---

(1) قال الطيبي: قال صاحب الفرائد: قال أهل السُّنة: زينا لهم أعمالهم بما ركّبنا فيهم من الشهوات والأماني حتى رأوا ذلك حسنًا، وهو كالختم والطبع، وفيه إثباتُ خلق الله تعالى أفعال العباد. (فتوح الغيب، ق126/ ب)

و«**فرائد التفسير**» هو لأبي المحامد فصيح الدين محمد بن عمر المابرنابازي، قال حاجي خليفة: اختصر فيه الكشاف، وفيه زيادات بحثية نحوية وكلامية وأدبية، رأيت القطعة الأخيرة منه. (كشف الظنون، ج2/ ص1242)

(2) قال الزمخشري: إسناد التزيين إلى الله مجازٌ، وله طريقان في علم البيان، أحدهما: أن يكون المجاز الذي يسمى الاستعارة، فإنه لما متعهم بطول العمر وسعة الرزق وجعلوا إنعام الله بذلك عليهم وإحسانه إليهم ذريعة إلى اتباع شهواتهم فكأنه زيَّن لهم بذلك أعمالهم. (راجع الكشاف (ج4/ ص431)

قال الطيبي: وهي الاستعارة المصرحة التبعية، استعار «زيَّن» لـ«متَّع» بعد استعارة التزيين للتمتيع، وإليه الإشارة بقوله: «لما متعهم بطول العمر فكأنه زيَّن لهم بذلك أعمالهم». (فتوح الغيب، ق126/ ب)

(3) تقييد السلاوي (ق11/ ب)

ـ وسرورُه بما آتاه الله مما لم يؤت أحدًا من إدراكه بسَمْعِه ما همَس به بعض الحُكْلِ[1] الذي هو مثَلٌ في الصِّغَر والقِلَّة، ومن إحاطته بمعناه[2].

قال «**ابن عرفة**»: ضَحِكُه على الأوَّل بيِّنٌ لأنّ الضحك إنما ينشأ عن التعجُّب، وإنما يكون التعجُّبُ من أمْرٍ خَفِيٍّ غرِيبٍ، ولا شك أنّ الأول كذلك.

وأما الثاني فليس بغريب في حقه؛ إذ كان يفهم كلام الطير وغيره، وأيضا فما عادة الإنسان أن يضحك في مثل هذا، بل إذا نال خيرًا يفرح ولا يضحك[3].

❖ ❖ ❖

قوله تعالى: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٢١﴾﴾ [النمل: ٢١].

قال «**الزمخشري**»: حلف على ثلاثة أشياء، أحدها: ﴿أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾.

فإن قلت: كيف صحَّ حَلِفُه على فعل الهدهد؟ ومن أين علم أنه يأتيه بسلطان مبين حتى يقول: «والله ليأتِيَنِّي»؟

قلت: لما نظم الثلاثة بـ«أَوْ» في الحكم وهو الحَلِفُ آل كلامه إلى قولك: «ليكونَنَّ أحد الأمور»، يعني إن كان الإتيان بالسلطان لم يكن تعذيبٌ ولا ذبحٌ، وإن لم يكن كان أحدهما، وليس في هذا ادعاء دراية، على أنه يجوز أن يتعقَّبَ حَلِفَهُ بالفعلين وحيُ الله تعالى بأنه سيأتيه بسلطان مبين، فثلَّثَ بقوله: ﴿أَوْ لَيَأْتِيَنِّي﴾[4].

---

(1) الحُكْلُ: ما لا يُسمَع صَوْتُه.

(2) راجع الكشاف (ج4/ ص444)

(3) تقييد السلاوي (ص262) تحقيق د. الزار

(4) راجع الكشاف (ج4/ ص446)

ودفع البيضاوي ذلك الإشكال بقوله: «﴿بِحُكْمِهِۦ﴾ بما يحكم به وهو الحقُّ، أو بحِكْمَتِه».

قال «**ابنُ عرفة**»: لو كانت له مشاركةٌ في علم المعقول ما أَوْرَد هذا السؤال لأن ّالقضية الشرطية المنفصلة المانعة الجمع[1] تلزمها متصلة مركبة من أحد الجزئين ونقيض الآخر، أعني أن أحد جزءيها لا ينفك عن الجزء الآخر وعن نقيضه، وهنا إن قلنا المراد مطلق التعذيب فتكون مانعة الخلوِّ[2] ليس إلَّا، وإن أريد التعذيب الأخص فهي مانعة الجمع ليس إلا، وهذا فيما بين ﴿ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ ﴾ وبين ﴿ لَأَاْذْبَحَنَّهُۥ ﴾، وأما فيما بينهما وبين الثالث فهي مانعة الجمع والخلوِّ[3].

قال «**ابن عرفة**»: وهذا التقسيم مستوفى.

قيل له: بل يبقى قسم رابعٌ وهو العفو عنه.

قال: قرينة التأديب تنفي العفو.

وحاصل جوابي «**الزمخشريّ**» أنه أن يكون أقسَم على فعل أحد الثلاثة، أو أقسم على فعل الأولين وأتى بالثالث مستثنى، أي: إلا أن يأتيني بلسطان مبين.

قال ابن التمجيد: لما أشكل ظاهر قوله عزَّ من قائل: ﴿يَقْضِى بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ﴾ لإفادته معنى «يحْكُم بِحُكْمِه»، ولا يقال: «يضْرِبُ بضَرْبِه» و«يمْنَعُ بمَنْعِه»، وجَّههُ بتوجيهين، الأول: أن المراد بالحكم المحكوم به، فسمى المحكوم به حكمًا. والثاني: أن الحكم بمعنى الحكمة، ويدلّ عليه قراءة من قرأ: «بحِكَمِهِ» بكسر الحاء وفتح الكاف، جمع حِكْمَةٍ. (ضمن حاشية القونوي، ج14/ ص446)

(1) القضية المانعة الجمع: هي التي حَكَمَتْ بِامْتِنَاعِ الاجْتِمَاعِ فِي جُزْئَيْهَا فِي الثُّبُوتِ، كقولك: «**إِمَّا أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ أَبْيَضَ وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ أَسْوَدَ**». وتلزمها قضية متصلة مركبة من أحد الجزئين ونقيض الآخر، كقولك: «كلما كان الشيء أبيض لم يكن أسود».

(2) القضية المانعة الخلوِّ: هي التي حَكَمَتْ بِامْتِنَاعِ الخُلُوِّ عَنْ جُزْئَيْهَا، فَلَا يَصِحُّ نَفْيُهُمَا مَعًا، كقولك: «إِمَّا أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ غَيْرَ أَبْيَض وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ غَيْرَ أَسْوَد»، فَلَا يَصِحُّ خُلُوُّ الشَّيْءِ عَنْ غَيْرِ أَبْيَض وَغَيْرِ أَسْوَد؛ لِأَنَّهُمَا نَقِيضَا البَيَاضِ وَالسَّوَادِ، فَلَوِ ارْتَفَعَا ـ أَعْنِي الْغَيْرَانِ ـ لَزِمَ اجْتِمَاعُ البَيَاضِ وَالسَّوَادِ فِي الشَّيْءِ وَهُوَ مُحَالٌ.

(3) القضية المانعة الجَمْع والخلوِّ: هي التي حَكَمَتْ بِامْتِنَاعِ الاجْتِمَاعِ فِي جُزْئَيْهَا وامْتِنَاعِ الخُلُوِّ عَنْهما، كَقَوْلِكَ: «**إِمَّا أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ إِنْسَانًا وَإِمَّا أَنْ لا يَكُونَ إِنْسَانًا**»، فَإِنَّ الإِنْسَانِيَّةَ وَنَفْيَهَا نَقِيضَانِ فَلَا يَجْتَمِعَانِ وَلَا يَرْتَفِعَانِ.

قال «**السلاوي**»: وسألت «**ابن عرفة**» مرة أخرى عند تقرير هذا فقال لي: مثال القضية الشرطية المنفصلة: «إمَّا أنْ يَكُونَ هذا ساكِنًا أو متحرِّكًا»، وإنما كانت منفصلة لأن فيها أحد الحرفين وهما «إمَّا» و«أَوْ»، فيلزمها قولك: «كلما لم يكن هذا ساكنًا كان متحرِّكًا»، وهي متصلة لأنها ليس فيها «إمَّا» ولا «أَوْ»، وهي مركبة من أحد الجزئين وهو «متحرك» ونقيض الآخر وهو «السكون».

وكذلك الآية هي فيما بين الجزئين الأولين وبين الثالث مانعة الجمع، والجزء الأول منها مركب من جزئين ممتنعين من الخلوِّ، وهي قضية منفصلة لأن فيها العناد بـ«أَوْ»، فكأنه قال: «إما أن أعذبه وأذبحنَّهُ، وإما أن يأتيَنِّي بسلطان مُبِين»، فيلزمها قولك: «كلما أتاه بسلطانٍ لم يذبحه ولم يعذبه»، و«كلما عذبه وذبحه لم يأته بسلطان مبين»[1].

* * *

قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [النمل: ٢٣ – ٢٤].

قال «**الزمخشري**»: وبعض النَّوْكَى يقف على ﴿عَرْشٌ﴾[2]، وفيه مسخٌ للقرآن.

قال «**ابن عرفة**»: صوابه: «مسخٌ لفهم القرآن»، لا أنه «مسخٌ للقرآن». والنَّوْكَى هم الحمقى.

---

(1) تقييد السلاوي (ق14/ أ ـ ب)

(2) قال الإمام أبو عمر الداني: وقال نافع: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ﴾ وَقْفٌ تام، فيرتفع قوله: ﴿عَظِيمٌ﴾ على هذا المذهب بالابتداء، والخبر في قوله: ﴿وَجَدتُّهَا﴾، والتقدير: عظيم وجودي إياها وقومها ساجدين للشمس من دون الله، لأن الذي استعظم سجودهم لغير الله لا للعرش لعلمه بما آتى الله نبيه سليمان عليه السلام، من الملك العظيم والأمر الجسيم الذي لم يؤته أحد.

والأوجه في ذلك عند أهل التمام أن يكون ﴿عَظِيمٌ﴾ تابعًا للعرش وصفةً له؛ إذ غير مستنكر أن يصفه الهدهد بذلك لما رأى من تناهي طوله وعرضه وما كان فيه من كل الزينة، وإن كان قد شاهد من ملك سليمان ما يدق ذلك عنده، والله أعلم، والوجه الأول جيد بالغ، وإن كان التفسير يؤيد الوجه الثاني. (المكتفى في الوقف والابتدا، ص 427 ـ 429 تحقيق د. يوسف المرعشلي، مؤسسة الرسالة، ط2)

ووجه تجهليه له أن عظيما لا يصحُّ جعله مبتدأ، ويبعد كونه خبرًا لأنه إن كان المبتدأ ضميرَ العرش لم يجز؛ إذ لا فائدة في إضماره مع إمكان جعل ﴿عَظِيمٌ ﴾ صفة[1].

***

قوله تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾ ﴾ [النمل: ٦٤].

قال «**الزمخشري**»: هاتوا بُرْهَانَكُمْ على دعوى الشريك مع الله تعالى[2].

وقال «**ابنُ عرفة**»: هاتوا بُرْهَانَكُمْ على نَفْيِ الإعادة.

فإن قلتَ: النافي للشيء لا يطلب بإقامة الدليل على نَفْيِه.

قلتُ: النفي على قسمين:

- نفيٌ لما لم يثبت، فهذا لا يطالب صاحبه بدليل.
- ونفيٌ لما قام الدليل على ثبوته، فهذا يطالب صاحبه بالدليل[3].

***

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِى بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ ﴾[النمل: ٧٨].

قال «**الزمخشري**»: أي بِعَدْلِه، وليس المراد حقيقة الحكم لأنه لا يقال: يضرب بضربه[4].

---

(1) تقييد السلاوي (ق15/ أ)

(2) نص كلام الزمخشري: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ أن مع الله إلها، فأين دليلكم عليه؟! (الكشاف، ج4/ ص466)

(3) تقييد الأبي (ق305/ ب)

(4) راجع الكشاف (ج4/ ص471)

ودفع **البيضاوي** ذلك الإشكال بقوله: «﴿بِحُكْمِهِۦ﴾ بما يحكم به وهو الحقُّ، أو بحِكْمَتِه».

قال ابن التمجيد: لما أشكل ظاهر قوله عزَّ من قائل: ﴿يَقْضِى بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ﴾ لإفادته معنى «يحْكُم بِحُكْمِه»، ولا يقال: «يضْرِبُ بضَرْبِه» و«يمْنَعُ بمَنْعِه»، وجَّههُ بتوجيهين، الأول: أن المراد بالحكم المحكوم به، فسمى المحكوم به حكمًا. والثاني: أن الحكم بمعنى الحكمة، ويدلّ عليه قراءة من قرأ: «بحِكَمِهِ» بكسر الحاء وفتح الكاف، جمع حِكْمَةٍ. (ضمن حاشية القونوي، ج14/ ص446)

قال «**ابن عرفة**»: الإضافة إلى الضمير يَرْفَعُ هذا الإشكال، أي: بحُكْمِهِ اللائق به، كما قال في: ﴿إِذَا زُلۡزِلَتِ ٱلۡأَرۡضُ زِلۡزَالَهَا ۝١﴾ [الزلزلة: ١]، وكذلك: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ۝٢٤﴾ [محمد: ٢٤][1].

* * *

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلۡبَلۡدَةِ﴾ [النمل: ٩١].

قال «**الزمخشري**»: حَصر العبادة في الله وخصَّها به[2].

قال «**ابن عرفة**»: هذا خطأٌ لأنه إن أراد أنّ الحَصْرَ مستفادٌ من كلمة ﴿إِنَّمَآ﴾ فليس كذلك، بل الذي استفدناه من ﴿إِنَّمَآ﴾ حَصْرُ الأمر في العبادة، لا حَصْر العبادة في الله تعالى، وإن أراد أنّ ذلك مستفاد من الأدلة المقتضية لنفي الشريك فلا خصوصية لذكره هذا في هذه الآية وحدها، بل هو كذلك في سائر الآيات[3].

* * *

قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ۝٩٣﴾ [النمل: ٩٣].

قال «**الزمخشري**»: وكل عمل يعملونه فالله عالِمٌ به غيرُ غافل عنه؛ لأنَّ الغفلة والسهو لا يجوزان على عالِمِ الذات[4].

---

(1) تقييد الأبي (ص 277) تحقيق د. الزار

(2) عبارته في الكشاف: أمر رسوله بأن يقول: ﴿أُمِرۡتُ﴾ أن أخصّ الله وَحْدَهُ بالعبادة، ولا أتخذ له شريكاً كما فعلت قريش. (ج4/ ص 478)

(3) تقييد السلاوي (ص 281) تحقيق د. الزار

(4) الكشاف (ج4/ ص 480)

وانتقد ابن منير في الانتصاف كلام الزمخشري بما لخّصه **العراقي** في الإنصاف بقوله: سبق له جحدُ صفة العلم وإيهام أن سلبها داخلٌ في تنزيه الله تعالى لأنه يجعل استحالة الغفلة عليه تعالى معلَّلةً بأن عِلْمَهُ بالذات لا بالعلم، والحقُّ أن استحالة الغفلة عليه تعالى لأن عِلْمَهُ لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، بل هو علمٌ قديمٌ عامُّ التعلّق بالكائنات والممكنات والممتنعات، ولا يتوقف تنزيهه سبحانه على تعطيل صفات كماله وجلاله، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. (الإنصاف، ج2/ ص529)

قال «**ابن عرفة**»: هذا منه اعتزالٌ لأنهم يقولون: إن الله عالمٌ لذاته، ونحن نقول: إنه عالِمٌ بعِلْمٍ، ولو كان عالماً لذاته، قادراً لذاته، مريداً لذاته، للزم عليه أن تكون ذاته الكريمة علماً وقدرةً وإرادةً[1]، وذلك محال، وبالله التوفيق[2].

* * *

(1) يلزم من رجوع الصفات إلى عين الذات محالات لخّصها التفتازاني في اربعة وجوه فقال:

ـ **أحدها**: أن لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدًا، بمنزلة قولنا: «الإنسان بشر»، و«الذات ذات»، و«العالِم عالِمٌ»، «والعلمُ علمٌ».

ـ **وثانيها**: أن يكون العلم هو القدرة، والقدرة هي الحياة، وكذا البواقي من غير تمايز أصلا لأنها كلها نفس الذات، فينتظم قياس هكذا: العلم هو الذات، والذات هو القدرة، لأن القدرة إذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة.

ـ **وثالثها**: أن يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار إلى إثبات ذلك بالبرهان لأن كون الشيء نفسه ضروري.

ـ **ورابعها**: أن يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته، قائما بنفسه، صانعا للعالم، معبودا للعباد، حيا قادرا سميعا بصيرا إلى غير ذلك من الكمالات، وليس ذلك وفاقا. (شرح المقاصد، ج2/ ص74)

(2) تقييد السلاوي (ص 281) تحقيق د. الزار

سورة القصص

قوله تعالى: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ ﴾ [القصص: ٥].

قال «**الزمخشري**»: معطوفٌ على خبر «إِنَّ» في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [القصص: ٤][1].

وردَّهُ «**ابن عرَفة**» بأنه ليس فيه رابطٌ يربط بينه وبين اسمها.

قال «**الزمخشريُّ**»: أو يكون حالا، وأورد سؤالا وأجاب عنه[2].

---

(1) نص كلام الزمخشريّ: فإن قلت: علامَ عطف قوله: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ ﴾ وعطفه على﴿ نَتْلُواْ﴾ [القصص: ٣] و ﴿يَسْتَضْعِفُ﴾[القصص: ٤] غير سديد؟ قلت: هي جملة معطوفةٌ على قوله: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [القصص: ٤] لأنها نظيرة تلك في وقوعها تفسيرًا لنبإ موسى وفرعون واقتصاصا له، و﴿نُرِيدُ﴾ حكاية حال ماضية. (الكشاف، ج4/ ص482)

قال الآلوسي: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ ﴾ معطوفٌ على قوله: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا ﴾ إلى آخره لتناسبهما في الوقوع في حيِّزِ التفسير للنبإ، وهذا هو الظاهر. (روح المعاني، ج20/ ص43)

(2) قال الزمخشري: ويجوز أن يكون حالا من ﴿يَسْتَضْعِفُ ﴾ أي: يستضعفهم فرعون ونحن نريد أن نَمُنَّ عليهم. فإن قلت: كيف يجتمع استضعافهم وإرادة الله المنة عليهم، وإذا أراد الله شيئا كان ولم يتوقّف إلى وقت آخر؟ قلتُ: لما كانت مِنَّةُ الله بخلاصهم من فرعون قريبة الوقوع جُعِلَت إرادة وقوعها كأنها مقارنة لاستضعافهم. (الكشاف، ج4/ ص482)

قال الآلوسي: وجُوِّزَ أن تكون الجملة حالا من مفعول ﴿يَسْتَضْعِفُ ﴾ بتقدير مبتدإ، أي: «يستضعفهم فرعونُ ونحن نُريد أن نَمُنَّ عليهم»، وقدّر المبتدأ ليجوز التصدير بالواو. (روح المعاني، ج20/ ص43)

ولخص البيضاوي سؤال وجواب الزمخشري بقوله: ولا يلزم من مقارنة الإرادة للاستضعاف مقارنة المراد له لجواز أن يكون تعلّق الإرادة به حينئذ تعلُّقا استقباليا، مع أن منَّةَ الله بخلاصهم لما كانت قريبة الوقوع منه جاز أن تُجرى مجرى المقارن.

وكتب الشهاب الخفاجي على كلام البيضاوي: هو جواب عما يَرِدُ على الحالية من أنّ الحالَ الأصلُ فيها المقارنة، والمنُّ واقعٌ بعدَ استضعافهم، بأنّ الحالَ ليس المنَّ، بل إرادته، وهي مقارنة لجواز تقدّمها على المراد عندنا، فتكون إرادته حاليّةً بوقوع مراد في المستقبل، ولذا قيل: ﴿أَن نَّمُنَّ ﴾، **ولو سُلِّم** فتقارُبُ الزمان له حكمُ المقارنة. **هذا كلُّه إن لم تُجعَل حالا مقدَّرةً**. (عناية القاضي، ج7/ ص63)

قال «**ابن عرفة**»: ولا يحتاج إلى هذا، بل نقول: إنها حالٌ مقدَّرةٌ لا محصَّلة[1].

❖ ❖ ❖

قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[القصص: ٨].

قال «**الزمخشري**»: هذه اللام للتعليل، مثل: «جئتك لِتُكْرِمَني»، لكنَّهُ مجازٌ لأن الداعي لالتقاطه إنما هو المحبَّةُ[2]، ولما كانت العداوة نتيجة التقاطهم شُبِّهَ بالداعي الذي يفعل الفاعلُ الفعلَ لأَجْلِه، فاستعيرت له اللام، كما استعير لفظ الأسد للشجاع[3].

قال «**ابن عرفة**»: هي لامُ الصَّيْرورَة[4].

وكان بعضهم يقول: بل هي على أصلها حقيقةً، ويقرِّرُه بأن فعل العبد تارة يُعتَبَرُ من حيث كونه مكتَسَبًا للعبد، وتارةً يعتبر من حيث كونه مخلوقاً لله ﷻ، فعلى الأول تكون اللام للصيرورة؛ لأنهم لم يلتقطوه لأنّ الالتقاط أمْرٌ عارِضٌ غيرُ مقصود، أي: فجعل الله تعالى التقاطَهُم له سبباً في عداوته لهم[5].

❖ ❖ ❖

---

(1) تقييد السلاوي (ق17/ أ)

(2) يعني أنّ المجاز وقع باستعارة العداوة والحزن للمحبة والتبني، واللام معناها التعليل كقولك: «جئتك لتكرمني»، لكن معنى التعليل فيها وارد على طريقة المجاز دون الحقيقة لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوا وحزنًا، ولكن المحبة والتبني، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم شبِّه بالداعي الذي يفعل الفاعلُ الفعلَ لأجله.فهي استعارة تهكمية لأن العاقل لا يفعل هذا الفعل وهو أن يلتقط لقيطا ليعاديه ويضرّه، بل إنما يلتقطه ليواخيه وينفعه. (راجع عناية القاضي للخفاجي، ج7/ ص64، وحاشية ابن التمجيد على تفسير البيضاوي، ضمن حاشية القونوي، ج14/ ص472)

(3) هذا ملخص من كلام الزمخشري في الكشاف (ج4/ ص 484)

(4) لذا قال الزجاج: ومعنى ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾ أي: ليصير الأمر إلى ذلك، لا أنهم طلبوه وأخذوه لهذا، كما تقول للذي كسب مالا فأدَّى ذلك إلى الهلاك: «إنما كسب فلانٌ لحَتْفِه»، وهو لم يطلب المال للحَتْفِ، ومثله: «فلِلْمَوْتِ ما تَلِدُ الوالِدَةُ»، أي: فهي لم تلده طلبا أن يموت ولدُها، ولكن المصير إلى ذلك. (معاني القرآن، ج4/ ص133)

(5) راجع تقييد الأبي (ص 285) تحقيق د. الزار

قوله تعالى: ﴿ قَالَ ذَٰلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا ٱلْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَيَّ ﴾[القصص: ٢٨].

أورد «الزمخشريُّ» هنا سؤالا وأجاب عليه(1).

قال «ابن عرفة»: وعندي أن معنى قوله: ﴿فَلَا عُدْوَٰنَ عَلَيَّ﴾ أي: فلا اعتداءَ عليَّ، ويكون فيه تبرئةُ شعيبٍ عليه السلام في نفي الاعتداء عنه على موسى عليه السلام، بمعنى أنه إن قضيتُ أقصرَ الأجلين فقط فلا يظنُّ غبيٌّ أني وقع عليَّ فيه اعتداءٌ بوجه، وإن قضيت أطولهما فلا اعتداء عليَّ لأني ما أفعله إلا طوعًا واختيارًا مني، لا جبرًا بوَجْهٍ(2).

***

قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ﴾[القصص: ٤١].

قال «الزمخشري»: معناه: ودعوناهم أئمة دعاةً إلى النار، أو قلنا: إنهم أئمة دعاةٌ إلى النار(3).

قال «ابن عرَفة»: هذا هو صريح الاعتزال(1).

---

(1) قال الزمخشري: **فإن قلت**: تصور العدوان إنما هو أحد الأجلين الذي هو الأقصر، وهو المطالبة بتتمة العشر، فما معنى تعليق العدوان بهما جميعاً؟ **قلت**: معناه كما أني إن طولبت بالزيادة على العشر كان عدوانا عليّ لا شك فيه، فكذلك إن طولبت بالزيادة على الثمان، أراد بذلك تقرير أمر الخيار وأنه ثابت مستقر، وأن الأجلين على السواء، إما هذا وإما هذا، من غير تفاوت بينهما في القضاء، وأما التتمة فموكولة إلى رأيي، إن شئت أتيت بها، وإلا لم أجبر عليها.(الكشاف، ج4/ ص 480) وتبعه البيضاوي في الأنوار (ج3/ ص 12) وكذا أبو السعود في الإرشاد (ج7/ ص 10)

(2) راجع تقييد السلاوي (ص 293) تحقيق د. الزار

(3) الكشاف، (ج4/ ص 508) وقد ردّ عليه ابن المنير في الانتصاف قائلا: لا فرق عند أهل السنة بين قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾ [الأنعام: ١]، ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ﴾[الإسراء: ١٢] وبين هذه الآية، فمن حمل الجعل على التسمية فيما نحن فيه فراراً من اعتقاد أن دعاءهم إلى النار مخلوق لله تعالى، فهو بمثابة من حمله على التسمية في قوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ﴾[الإسراء: ١٢] فراراً من جعل الليل والنهار مخلوقين لله تعالى، فلا فرق بين نفي مخلوق واحد عن قدرته تعالى ونفي كل مخلوق، نعوذ بالله من ذلك. (حاشية الكشاف، ج4/ ص508)

وعزا «**الطيبي**» التفسير الأول إلى «**الجُبَّائي**»، والثاني لـ«**الكعبي**»، وهما معتزليان[2].

قال «**ابن عرفة**»: أئمة يهدون غيرَهم إلى النار، وتقدَّمهُم في الإمامَةِ فرعون[3].

* * *

ـ قوله تعالى: ﴿وَلَوۡلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ فَيَقُولُواْ رَبَّنَا لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٤٧﴾ [القصص: ٤٧].

قال «**الزمخشري**»: فيها رَدٌّ على أهل السُّنة في قولهم: إن بعثة الرسل جائزةٌ[4].

قال «**ابنُ عرفة**»: وكذلك استدلوا أيضا بقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾[النساء: ١٦٥].

وجوابنا نحن[1] عن هذا بأنَّ أرباب المطالب والعلوم قالوا: إن المستدل يراعي في دليله الشُّبهة الباطلة التي قد يوردها الخصم عليه، كما يراعي الحجة والدليل القوي،

---

(1) **قال الشهاب الخفاجي**: الجعل هنا بمعنى الخلق، وهذا على مذهب أهل السنة من أنّ أفعال العباد خيرًا أو شرًّا مخلوقة لله، وقد استدلوا بهذه الآية، والمعتزلة أولوها تارة بأن الجعل هنا بمعنى التسمية، وتارة بأن جعَلَهُمْ ضالِّين مضلين بمعنى خذلهم ومنعهم من اللطف والتوفيق للهداية. (عناية القاضي، ج7/ ص76)

(2) التفسير الأول الذي عزاه الطيبي للجبائي هو: «دعوناهم أئمة»، والذي نسبه للكعبي: خذلناهم حتى كانوا أئمة الكفر. (فتوحي الغيب، ق146/ ب)

(3) تقييد السلاوي (ص 297) تحقيق د. الزار

(4) هذه ليست ألفاظ الزمخشري، ولكن المعنى المذكور مأخوذ من جعله إرسال الرسل بمثابة الأمر الواجب على الله لقطع حجة أهل الشرك. **قال الزمخشري**: ولولا أنهم قائلون إذا عقبوا بما قدموا من الشرك والمعاصي: هلا أرسلت إلينا رسولا، محتجين علينا بذلك، لما أرسلنا إليهم. (الكشاف، ج4/ ص510)

وقد نقل الفخر الرازي عن الكعبي احتجاجه بهذه الآية على أن العبد خالق لفعله ورَدَّهُ على أهل السنة، ثم رَدَّ عليه (راجع التفسير الكبير، ج24/ ص259)

فكذلك هؤلاء أرسلت إليهم الرُّسُل ليتم الاستدلال عليهم ويظهر لهم بطلان الشُّبهة والحُجَّة التي يوردونها لأنها عندهم وفي اعتقادهم حُجَّةٌ صحيحةٌ ودليلٌ قويٌّ.

وكذلك الجواب عن قوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾[النساء: ١٦٥]، إما أنه ليس المراد به حقيقة الحُجَّة، بل الشُّبْهَة، أو المراد حقيقة الحُجَّة، ويكون المعنى: «﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌ﴾ عَلى معصية الكُفْرِ وتكذيبِ الرُّسُلِ»، فحينئذ يكون ما يأتون به حُجَّةً لأنهم يقولون: لم تُرْسِلْ إلينا رسولًا فنؤمن به ونصدِّقه. وإن جعلنا المراد به المعاصي التي دون الكفر فنقول: ليس المراد حقيقة الحُجَّة، بل الشبهة[2].

❖ ❖ ❖

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ وَصَّلۡنَا لَهُمُ ٱلۡقَوۡلَ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ٥١﴾ [القصص: ٥١].

قال «**ابن عرفة**»: فسَّره «**الزمخشري**» على مذهبه الفاسد، فقال: «إرادة أن يتذَكَّرُوا فيُفْلِحُوا»[3].

وجعل «**ابنُ عطية**» الرجاءَ مصروفاً للمخاطَب، ففسَّرَهُ على مذهب أهل السُّنة[4].

❖ ❖ ❖

قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[القصص: ٧٠].

---

(1) أي بناء على مذهب أهل السُّنة الذي بينه الإمام ابن عرفة في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهۡلِكَ ٱلۡقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبۡعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولٗا ﴾ [القصص: ٥٩] بقوله: قال أهل السنة: يجوز أن يعذب الله العاصي وإن لم يرسل إليه رسولا؛ لأن الكل عبيده وخلقه، فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لكن أجرى العادة أنه لا يعذب إلا من أرسل إليهم الرسول فجحدوا. وقالت المعتزلة: لا يجوز أن يعذب الله العاصي إلا بعد إرسال الرسل؛ لأن ذلك ظلم، والظلم على الله مستحيل. (تقييد السلاوي، ص 301 تحقيق د. الزار)

(2) تقييد السلاوي (ص 299) تحقيق د. الزار

(3) **قال الزمخشري**: والمعنيُّ أنَّ القرآن أتاهم متتابعًا متواصلا، وَعْدًا ووعِيدًا، وقِصصًا وعِبَرًا، ومواعظ ونصائح، إرادة أن يتذكروا فيفلحوا. (الكشاف، ج4/ ص 513) والفساد فيه اقتضاؤه عدم نفوذ إرادة الله ﷻ في بعض من وصّل لهم القول.

(4) قال ابن عطية: ﴿لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ﴾ أي: يتعظون بالقرآن عن عبادة الأصنام، أو يتذكرون محمداً فيؤمنوا به. (المحرر الوجيز، ج6/ ص598)

قال «**الزمخشري**»: هذا مثل قولهم: الكعبة قبلة، أي: لا قبلة إلا الكعبة. فلما قال: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ ﴾ لم يفد حصر الألوهية فيه، فقال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ ليفيد حصر الألوهية فيه[1].

فرَدَّهُ الإمامُ «**ابن عرَفة**» بأنَّ الضمير عائد على الرَّبِّ، فكأنه قال: «وَرَبُّكُمُ اللهُ»، ولفظ الرَّبِّ من حيث هو قد يكون إلهًا وقد لا يكون[2].

***

قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٧٠﴾ ﴾ [القصص: ٧٠].

قال «**الزمخشريّ**» فإن قلت: الحمد في الدنيا ظاهر، فما الحمد في الآخرة:

قلتُ: هو قولهم: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ ﴾[فاطر: ٣٤]، ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ ﴾ [الزمر: ٧٤][3].

قال «**ابن عرفة**»: كونه خصَّص الحمد بالمخلوقين فيه إيماءٌ وإشارة إلى مذهبه؛ لأن «**الضرير**»[4] ذكر في «**أرجوزتـ**»ـه أنّ الحمد قسمان: قديمٌ، وحادثٌ، فالقديم حَمْدُ الله

---

(1) لفظ الزمخشري: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ وهو المستأثر بالإلهية المختص بها، و﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ تقرير لذلك، كقولك: الكعبة قبلة، لا قبلة إلا هي. (الكشاف، ج4/ ص 520)

(2) تقييد السلاوي (ص 302) تحقيق د. الزار

(3) الكشاف (ج4/ ص520 ـ 521)

(4) هو أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي الضرير السرقسطي المراكشي الغرناطي (ت520هـ) قال القاضي عياض في ترجمته: كان من المشتغلين بعلم الكلام على مذهب الأشعرية ونظار أهل السنة، عارفا بالنحو والأدب وله في ذلك تصانيف مشهورة (الغنية ج2/ ص226) من آثاره أرجوزة التنبيه والإرشاد التي أشار إليها الإمام ابن عرفة، وقد شرحها الإمام ابن خليل السكوني، وسمى شرحه: «البيان والتحرير في شرح منظومة الضرير».

تعالى لنفسه، والحادث حمد خلقه له[1]، و«**الزمخشري**» ينفي الكلام القديم الأزليَّ، فلذلك لم يذكر هنا حمد الله، ونحن نقول: الآية تشمل الحمد القديم والحادث[2].

❖ ❖ ❖

---

(1) قال الإمام السنوسي في شرح القصيدة: الحمد أربعة أقسام كلها مختصة به تعالى.

ـ **الأول**: حمده تعلى بنفسه لنفسه، أي ثناؤه أزلا وأبدا على ذاته العلية وصفاته السَّنية بكلامه القديم الذي ليس بصوت ولا حرف ولا مثل له.

ـ **الثاني**: حمده أيضا بكلامه القديم لخواص عبيده من أنبيائه ورسله وملائكته وسائر الصالحين من عباده.

ـ **الثالث**: حمد عبيده له جل وعلا بما يخلق في ألسنتهم وقلوبهم من كلام وعبارات.

ـ **الرابع**: حمد المخلوقات بعضهم لبعض بما يخلق أيضا جل وعلا في قلوبهم وألسنتهم من ذلك.

ولا خفاء أن هذه الأربعة كلها مضافة على الحقيقة إلى الله تعالى، أما القسمان الأولان فلا إشكال لأنهما راجعان إلى صفة كلامه القديم القائمة به تعالى، ولا مشارك له تعالى فيها ولا مماثل كما أن ذلك حكم ذاته وسائر صفاته، وأما القسمان الأخيران فهما مضافان له تعالى بمعنى أنهما ملكه وخلق له لا شريك له تعالى في ملكهما وخلقهما ألبتة كما أن ذلك حكم سائر الحوادث لوجوب انفراده جل وعلا بالإيجاد والاختراع لكل حادث لا فاعل له سواه ولا فرق في ذلك بين الجواهر والأعراض ولا بين ما تتعلق به قدرتنا الحادثة وبين ما لا تتعلق به إذ لا أثر للقدرة الحادثة في أثر ما وإنما لها تعلق الكسب بلا تأثير أصلا، فقد استبان لك بهذا وجه إضافة الحمد إلى الله تعلى على سبيل الاستغراق. (المنهج السديد في شرح كفاية المريد في علم التوحيد، ص24 ـ 25 تحقيق أ. مصطفى مرزوقي، طبعة دار الهدى)

(2) تقييد السلاوي (ق29/ ب)

سورة العنكبوت

قوله تعالى: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣﴾﴾ [العنكبوت: ٣] .

قال «**ابنُ عرَفة**»: أي: فليظهرنَّ عِلْمَهُ، والفاء للتسبُّبِ[1].

وفسر «**ابن عطية**» الآية بوجه حسن[2].

واعتزل «**الزمخشري**» هنا، ووجه اعتزاله أنّ مذهبهم أن الموصوف لا يَصِحُّ اتصافُه بالصفة إلا بعد وجود متعلَّقِهَا، وأنه قَبْلَ وجودِها متصف بالعدم لا بالوجود، فزَيْدٌ قبل وجودِهِ يقولون: إنّ الله تعالى عالِمٌ بأنه معدومٌ، ولم يعلم أنه سَيُوجَدُ، فإذا وُجد يقولون:

---

(1) نقل الفخر الرازي هذا التأويل واعتبره عدولا عن الظاهر بلا موجب، ثم ذكر ما حاصله أن حمل الآية على ظاهرها لا يفيد إلا تجدد المعلوم، لا تجدد العلم أو تغيره. (راجع التفسير الكبير، ج 25/ ص 30) وقال البيضاوي في الأنوار بناء على أن للعلم تعلقا حادثا: فليتعلَّقنَّ عِلْمُه بالإمتحان تعلقا حاليا يتميز به الذين صدقوا في الإيمان والذين كذبوا فيه، وينوط به ثوابهم وعقابهم. (أنوار التنزيل، ج3/ ص 29)

وقد أشار القطب التحتاني إلى ضعفه في حاشيته على الكشاف عند قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [آل عمران: ١٤٠] فقال: وقيل: لاشك أن الله تعالى عالم بجميع الأشياء قبل وجودها وفي حال وجودها، لكن العلم بها قبل الوجود علم بالغيب، والعلم بها في زمان الوجود علمٌ بطريق المشاهدة، وهو الذي يتعلق به الجزاء ضرورة أن الجزاء إنما يترتب على وجود الأفعال، وهي حال الوجود تصير مشاهدة، فالعلمُ الذي يتعلق به الجزاء ما كان قبل وجود الأفعال، وهو لا ينافي إحاطة علم الله تعالى بجميع الأشياء. **وفيه نظر** لأنه لو كان لله تعالى مع وجود الأشياء حالةٌ ـ وهي العلم بالمشاهدة ـ لم تكن قبل وجودها فهي شيء ثبت في ذاته قبلَ أن لم يكن، وزال ما كان قبل ذلك، فتكون ذاته موضوعةً للتغيّر، وإنه محال.

والحق الصريح الذي لا محيد عنه أن علم الله تعالى لا يتغيّر أصلا، وأنه يتعلق بالكائنات مشاهدةً وإن لم توجَد لأنها موجودة في أزمتنها حاضرةً لله تعالى، سواء كانت موجودة في الزمان الماضي أو الحال أو المستقبل، وليس علمه إلا الشهود بعلم المغيبات المحض، ونسبة الأزمنة إلى الله تعالى على السوية، لا يتغير علمه بتغيرها. (حاشية على الكشاف، مخ/ ص193)

(2) قال ابن عطية: معنى ذلك: ليظهرن علمه ويوجد ما علمه أزلًا، وذلك أن علمه بهذا أزلا قديم، وإنما هو عبارة عن الإيجاد بالحالة التي تضمنها العلم القديمُ. (المحرر الوجيز، ج6/ ص 623)

إن الله عالِمٌ بأنه موجودٌ، فمذهبهم أنّ الوجود مقارِنٌ للموجود، والعِلْمَ بالوجود مقارِنٌ للوجود، تعالى الله عن قولهم[1].

قال «**ابن عرفة**»: ومذهبنا نحن أنّ الله تعالى قبل وجود «زيد» عالِمٌ بأنه معدومٌ، وبأنه سيوجد في الزمن الفلاني على الصفة التي قدَّرها وأرادَها.

وهو صعبُ التصَوُّر، وتقريبُه بالمثال في الشاهد أن يخبِرَنا وَلِيٌّ من أولياء الله تعالى جرَّبْنَا عليه الصِّدْق مرارًا بأنه يكون في شهر رمضان كذا وكذا، ثم يأتي شهْرُ رمضان فيكون ذلك فيه على وَفْقِ ما قال، فإنَّ العلمَ الذي حصل لنا ثانيا بذلك هو عَيْنُ العلم الذي كان حصل لنا أوَّلًا عند إخبار الوليِّ، ولا تفاوت بين العِلْمَيْن بوَجْه، ولم يزْدَدْ عندَنا علمٌ أصلا، فكذلك عِلْمُ الله تعالى بالوجود قبل وقوعه كعِلْمِهِ بعد وقوعِه[2].

قيل لـ«**ابنِ عرَفة**»: كيف يصح ذلك للمعتزلة مع أنهم يقولون: إن الله عالِمٌ لذاته، وينفون عنه الصفات؟! فيلزمهم على هذا حدوث الذات لأن العِلْمَ عندهم حادِثٌ، إذ هو مقارن للوجود، وهو صفة ذاتية فيلزم كون الذات حادثةً.

فقال: لا يلزم ذلك، وفرق بين الذات وبين عالِمٌ لذاته.

قال «**السلاوي**»: والإنصاف أنه إلزام قويٌّ.

قال «**ابن عرفة**»: ولا يحل عندي لأحد ممن لم يشارك في أصول الدين أن ينظر في كلام «**الزمخشري**» بوَجْهٍ، فإنه يعتزِلُ مِنْ حيثُ لا يشعر، كما في هذا الموضع[3].

---

(1) قال الزمخشري: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ﴾ بالامتحان ﴿ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ﴾ في الإيمان ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ فيه. فإن قلت: كيف وهو عالم بذلك فيما لم يزل؟ قلت: لم يزل يعلمه معدوماً، ولا يعلمه موجوداً إلا إذا وجد. (الكشاف، ج4/ ص 534)

قال ابن المنير: هذا يوهم مذهبا فاسدًا وهو أن العلم بالكائن غير العلم بما سيكون، والحقُّ أن علم الله تعالى واحدٌ يتعلَّقُ بالموجود زمان وجوده وقبله وبعده على ما هو عليه. وفائدة ذكر العلم التنبيه بالسبب على المسبَّب وهو الجزاء، أي: ليعلمنَّهُم فليجازينَّهم بحسب علمه فيهم. (الإنصاف للعراقي، ج2/ ص540)

(2) وحمل)

(3) تقييد السلاوي (ص 309) تحقيق د. الزار

***

ـ قوله تعالى: ﴿ يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَرۡحَمُ مَن يَشَآءُ ﴾ [العنكبوت: ٢١].

قال «**ابن عرفة**»: المعتقَدُ أنه يجوز في العقل أن يُعذِّبَ اللهُ الطائِع وينعِّم العاصي والكافر، لكن ورَدَ الشرعُ بتعذيب العاصي وتنعيم الطائع(1).

وحمله «**ابن عطية**» على مذهب أهل السُّنة(2).

وحمله «**الزمخشري**» على مذهبه الفاسد(3)، ومن مذهبه أن العبد يستقل بأفعاله، فقال: هذا يستحق العقاب، والآخر يستحق الثواب(4).

***

قوله تعالى: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٞۘ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّيٓۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ٢٦﴾ [العنكبوت: ٢٦].

قال «**الزمخشري**»: ﴿ٱلۡحَكِيمُ﴾ الذي لا يأمرني إلا بما هو مصلحتي(5).

---

(1) قال الإمام ابن عرفة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظۡلِمَهُمۡ﴾ [العنكبوت: ٤٠]: هذا من قبيل: الحائط لا يبصر، أي: لا يقبل الإبصار، وذلك لأن الظلم هو التصرف في ملك الغير جبراً، والكل ملكٌ لله تعالى، فيستحيل عليه وصف الظلم، وبهذا نفهم مذهب أهل السنة في أنه يجوز في حق الله تعالى أن يثيب الكافر الشقي وينعّمه، ويعذب الطائع التقيّ؛ لأن الكل عبيده. (تقييد السلاوي ص 324 تحقيق د. الزار)

(2) قال ابن عطية: المعنى: ييسر من يشاءُ لأعمال مَن حقَّ عليه العذاب، وييسر من يشاءُ لأعمال من سبقت له السعادة، فيتعلق الثواب والعقاب بالاكتساب المقترن بالاختراع الذي لله تبارك وتعالى في أعمال العبيد. (المحرر الوجيز (ج6/ ص635)

(3) قال الزمخشري: متعلَّق المشيئتين مفسر بيّن في مواضع من القرآن، وهو من يستوجبهما من الكافر والفاسق إذا لم يتوبا. (الكشاف، ج4/ ص 544)

كتب الطيبي هنا على قول الزمخشري: «**مفسر بيّن في مواضع**»: في النساء عند قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[النساء: ٤٨] مستوفًى على مذهبه، وأَجَبْنا عنه. (فتوح الغيب، ق155/ ب)

(4) راجع تقييد السلاوي (ص 317) تحقيق د. الزار

(5) الكشاف، (ج4/ ص 546)

قال «**ابن عرفة**»: يريد هو وجوباً لأنه مَذْهَبُه، ونحنُ نقول: تفضُّلًا منه جلَّ وعلَا[1].

* * *

قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱرْجُواْ ٱلْيَوْمَ ٱلْأَخِرَ وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [العنكبوت: ٣٦].

قال «**الزمخشري**»: ﴿وَٱرْجُواْ﴾: وافعلوا ما ترجون به العاقبة، فأقيم المسبَّبُ مقام السبب[2]، أو أمروا بالرجاء والمراد اشتراط ما يسوغه من الإيمان[3]، كما يؤمر الكافر بالمشروطات[4] على إرادة الشرط[5].

فقرَّر «**ابنُ عرَفة**» الأول بأنَّ الرجاء[6] مُسبَّبٌ عن العبادة والأعمال الصالحة.

قال: وحمله على هذين التأويلين يوجب التكرار في الآية لأن العبادة هي إما الأعمال الصالحة فقط، أو هي مع الإيمان، فقد دخلت أوَّلًا، فكيف يفسّر الرجاء بها؟! فالصواب حمل الرجاء على بابه.

وأما قوله في التأويل الثاني أنه من إقامة الشرط مقام المشروط فليس كذلك، بل هو مِن ذِكْرِ لازِم الشيء عَقَيْبَهُ لأنَّ الرجاء لازمٌ للعبادة، إذ من لوازمه وجودُ العبادة.

---

(1) تقييد السلاوي (ص 319) تحقيق د. الزار

(2) قال الطيبي: أي: اعبدوا الله واعملوا صالحا حتى تتمكنوا على رجاء أن يثيبكم الله بالجنة لأن من لم يعمل من الصالحات لم يرج الثواب الذي في الدار الآخرة، فالأعمال سببٌ للتمكن على الرجاء، فيكون عطف: ﴿وَٱرْجُواْ﴾ على ﴿ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ للبيان والتفسير. (فتوح الغيب، ق156/ ب)

(3) **قال الطيبي**: يعني أمرَهُم بالرجاء على سَنَن طلب مقدمة الواجب بالواجب. (فتوح الغيب، ق156/ ب)

(4) في الكشاف المطبوع: بالشرعيات. ولا وجه له.

(5) الكشاف، (ج4/ ص 548)

(6) **قال الإمام ابن عرفة**: الرجاء إن كان في أمر محبوب شرعًا أو أمرٍ مكتسبٍ فلا يقع إلا فيما قدَّم له الإنسانُ سببًا، وإن كان في غير ذلك فيقع فيما قدَّم له سببًا وما لم يقدِّم له سببًا، وهو أعم من ذلك كلِّه، ألا ترى أن الإنسان يرجو قدوم والِدِه الغائب أو إفاقته من مرضه لكنه ليست له على ذلك قدرةٌ ولا تكسُّب؛ إذ ليس من فعله. (تقييد السلاوي، ق34/ أ ـ ب)

قيل لـ«**ابن عرفة**»: ما الفرق بين التأويل الأول والثاني في كلام «**الزمخشري**»؟

فقال: على تأويله الأول يكون أطلق اللفظ على الرجاء بالعَرَض، والمراد بالذات سبَبُ الرجاء، وعلى الثاني يكون أطلق اللفظ بالذات على الرجاء، لا بالعرَض[1].

***

قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَجَلٌ مُّسَمًّى لَّجَآءَهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ [العنكبوت: ٥٣].

قال «**الزمخشري**»: ﴿أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ أي: سماه الله لعذابهم في اللوح المحفوظ، وأوجبت الحكمة تأخيرَهُ إلى ذلك الأجل المسمى[2].

قال «**ابن عرفة**»: هذا يقوله المعتزليُّ على مذهبه، ويقوله السُّنِّي على مذهبه. ومثاله في الشاهد إذا فكر الإنسان في تأخير فِعْلٍ وتخصيصه بوَقْت معيّنٍ.

فالمعتزليُّ يقول: إنه إنما فعل ذلك لمصلحة عقلية وغرَضٍ، وهو بحيث لو قدّمه على وقته لم يحصل له منه ذلك الغرَضُ، وذلك يستلزم العجز وعدم القدرة.

والسُّنيُّ يقول: إنما أَخَّرَهُ لوقت معيّن لمصلحَة شرعية، الله أعلم بها، لا كونه لا يمكن وقوعُه إلا فيه ولا يقدر على إيقاعه في غيره؛ لأنَّ الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد[3].

***

(1) تقييد السلاوي (ص 322) تحقيق د. الزار

(2) الكشاف، (ج4/ ص 557)

(3) تقييد السلاوي (ص 329) تحقيق د. الزار

سورة الروم

قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣﴾ [الروم: ٢ – ٣].

قال «**الزمخشريُّ**»: الألف واللام في ﴿ٱلۡأَرۡضِ﴾ عِوَضٌ مِن الإضافة للضمير، أي: «فِي أَدْنَى أَرْضِهِمْ»[1].

فرَدَّهُ «**ابنُ عرَفة**» بوجهين:

ـ **الأوَّل**: أنّ الألف واللام إنما يُؤتَى بها حيث يكون الضميرُ محتاجاً إليه، مثل: «حَسَنُ الوَجْهِ»، ﴿فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ ۝٤١﴾ [النازعات: ٤١]، والضمير في هذه الآية لم تدعُ ضرورةٌ إليه.

ـ **الثاني**: أنه مخالِفٌ للتاريخ الذي ذكره «**ابن عطية**»، فإنه قال: ﴿أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ إما الجزيرة، أو أذرعات، أو الأردن، أو فلسطين[2]، وهذه كلها أرض العرب، لا أرض الروم[3].

***

قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗى﴾[الروم: ٨].

قال «**الزمخشريُّ**»: ﴿بِٱلۡحَقِّ﴾ أي: ما خلقها باطلا وعبثا بغير غرَضٍ صحيح[4].

---

(1) أورد الزمخشري هذا الاحتمال قائلا: أراد: أرْضِهم، على إنابة اللام مناب المضاف إليه، أي: في أدنى أرضهم إلى عدوهم. (الكشاف، ج4/ ص 563)

(2) راجع المحرر الوجيز (ج7/ ص 5)

(3) تقييد السلاوي (ص 336) تحقيق د. الزار

(4) الكشاف، (ج4/ ص 566)

قال «**ابنُ عرَفة**»: وهذا على مذهبه الفاسد، فالباء للسبب، ونحن نقول: الباء للمصاحَبة[1]، أي: خَلَقها للدلالة على الحقِّ[2].

❖ ❖ ❖

قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُبْلِسُ ٱلْمُجْرِمُونَ ۝١٢ وَلَمْ يَكُن لَّهُم مِّن شُرَكَآئِهِمْ شُفَعَـٰٓؤُاْ وَكَانُواْ بِشُرَكَآئِهِمْ كَـٰفِرِينَ ۝١٣ ﴾ [الروم: ١٢ – ١٣].

قال «**الزمخشري**»: الباء للسبب، أي: وكانوا في الدنيا كافرين بالله بسبب شركائهم، أي: بسبب جعلهم معه شريكاً[3].

قال «**ابن عرفة**»: كان بمعنى صار، والباء للتعدية، أي: وصاروا في الآخرة كافرين بشركائهم[4].

❖ ❖ ❖

وكتب الطيبي على قول الزمخشري: «بغير غرض صحيح»: مذهبه جعل اللحقّ في مقابل الباطل، وفسَّره بالعبث، والعبث أن لا تكون في الخلق فائدة، ولـمَّا عُلم أن الفائدة غير عائدة إلى الله تعالى، بل إلى المكلَّفين، يَجِبُ أن يقال: ما خلقهما إلا بأن يكونا مساكن المكلَّفين ومسارح نظر المتفكرين ليعرفوه فيعبدوه، فلا يقال: «لغرض صحيح» لئلا يوهم النقصان. (فتوح الغيب، ق161/ أ)

(1) كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَـٰعِبِينَ ۝٣٨ مَا خَلَقْنَـٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الدخان: ٣٨ – ٣٩]، قال «ابن عرفة»: أي: ما خلقناهما إلا مصاحبين للإخبار بصحة وقوع النشأة في الدار الآخرة، وهي حقٌّ، أي: ﴿مَا خَلَقْنَـٰهُمَآ إِلَّا ﴾ مصاحبين للدلالة على وقوع النشأة الآخرة، وهي حقٌّ. (تقييد السلاوي، ق190/ ب)

(2) تقييد السلاوي (ص 338) تحقيق د. الزار

(3) هذا الاحتمال الثاني الوارد في تفسير الزمخشري إذ قال: وكانوا في الدنيا كافرين بسببهم. (الكشاف، ج4/ ص 568)

(4) تقييد السلاوي (ص 340) تحقيق د. الزار

قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾[الروم: ٣٠].

قال «الزمخشريُّ»: أي: ما ينبغي أن تبدَّل تلك الفطرة ولا تغيَّر[1].

قال «ابن عرفة»: في هذا إيماءٌ لمذهبه لأن المعتزليّ[2] مال يُحْمَلُ كلامُه إلا على قواعده.

وقد قال بعضهم في الردِّ على من تأوّل كلام «الفارسي» في ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا ﴾ [الحديد: ٢٧] أنه لو حضر وسمع كلامه لبصق في وجهه.

قال «ابن عرفة»: فإن قلنا: لا تبديل لها[3] من جهة المعنى من حيث الجملة فشريعتنا كسائر الشرائع لاتفاقنا على التوحيد[4]، وإنما اختلفنا في الفروع[5].

* * *

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْاْ رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ لِيَكْفُرُواْ بِمَآ ءَاتَيْنَٰهُمْۚ فَتَمَتَّعُواْ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [الروم: ٣٣ – ٣٤].

---

(1) الكشاف، (ج4/ ص 578)

(2) قال السكوني تعليقا على كلام الزمخشري هنا: فيه الاعتزال من حيث بناه على تحسين العقول وتقبيحها، وعند أهل الحقِّ الشرعُ حسّنها دون العقول؛ إذ لا حكمَ لها في الشرع المنقول، فصحَّ النسخُ والتبديل فيما علم أنه حكمٌ شرعيٌّ؛ لأن الله تعالى يحكم ما يشاء، وهو حينئذ الحسن، لا أنه لذاته حسن. نعم دلائل التوحيد والمصنوعات لا تبديل لها عن دلالتها على توحيد خالقها وصفات ربوبيته، فلا تبديل لخلق الله تعالى على أنه خلق الله ودالٌّ عليه، وأما تبديله عن هيئته وصفته وعدمه بدلا من وجوده ووجوده بدلا من عدمه فبتخصيص فاعله وقدرته فيصحُّ تبديله عن ذلك بقدرة فاعله وإرادته، لا عن دلالته على قدرة فاعله وإرادته. (مقتضب التمييز، ق104/ ب)

(3) أي: للفطرة، والمراد بها هنا: الدِّينُ.

(4) وهذا كقول ابن عطية: لا تبديل للمعتقدات التي هي في الدين الحنيف، فإن كلّ شريعة فهي عقائدها. (المحرر الوجيز، ج7/ ص24)

(5) تقييد السلاوي (ق59/ ب)

قال «**الزمخشري**»: اللام في ﴿ لِيَكْفُرُواْ ﴾ مجاز[1]، مثلها في: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[القصص: ٨][2].

قال «**ابن عرفة**»: إن جعله تعليلا لـ﴿يُشْرِكُونَ﴾ فلا شيء فيه على مذهبنا ومذهبه، وإن كان تعليلا لـ﴿أَذَاقَهُم﴾ فلا يتمّ على مذهبه، فلذلك جعلها ـ والله أعلم ـ للصيرورة.

قيل لـ«**ابن عرفة**»: بل ظاهر كلامه أنه تعليل لـ﴿يُشْرِكُونَ﴾، فما وجهُ الصيرورة فيه؟ بل ما وجه التعليل من أصل مع أن الشرك والكفر بينهما عموم وخصوص من وجه دون وجه، فالشرك أعم من الكفر لأنه يتناول الرياء، والكفر أعمُّ لتناوله كفر النعمة، فكيف يعلَّلُ الشيء بنفسه؟

فقال «**ابن عرفة**»: الصيرورة في اللام بالنسبة إلى قَصْدِهِمْ، لا إلى الواقع منهم، فإنهم قصدوا التشريك ولم يقصدوا الكفر، فآل أمرهم بذلك إلى الكفر[3].

* * *

قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٣٧﴾ فَـَٔاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾[الروم: ٣٧ – ٣٨].

قال «**الزمخشري**»: إن قلت: كيف تعلَّق قوله: ﴿ فَـَٔاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ ﴾ بما قبله حتى جيء بالفاء؟ قلت: لما ذكر أن السيئة أصابتهم بما قدّمت أيديهم، أتبعه ذكر ما يجب أن يفعل وما يجب أن يترك[4].

---

(1) قال الطيبي: لأن المعنى: ﴿إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً﴾ ليشكروا ما أولاهم من رحمته ولا يشركوا شيئا فعكسوا وأشركوا ﴿ لِيَكْفُرُواْ ﴾ . وتحريره أنهم ما قصدوا في اتخاذهم شركاء كفران النعمة، بل قصدوا بذلك أن يكونوا لهم شفعاء، فأدّى ذلك إلى الكفران، كما في قصة موسى وفرعون. (فتوح الغيب، ق164/ أ)

(2) راجع الكشاف، (ج4/ ص 579)

(3) تقييد السلاوي (ق61/ أ)

(4) الكشاف (ج4/ ص580)

قال «**ابن عرفة**»: الفاء للتسبيب، وتقرير السببية أنه لما تقدَّم أن الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، أتى هذا إرشادًا للمؤمنين في الأمر بالإحسان والصدقة، وغرفاقا للمعسرين في سدّ خلّتهم بما يأخذونه من الموسرين، أي: فبسبب أن البسط والاقتار من الله تصدَّقوا مما آتيناكم فتحصل لكم منفعة الدنيا بالإيسار وثواب الآخرة بالصدقة ويحصل للفقراء منفعة الدنيا بما يأخذونه منكم وثواب الآخرة بالصبر على البلاء والشدة[1].

***

قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾ [الروم: ٤٠].

اعتزل «**الزمخشري**» فقال: «أي: الله فاعل هذه الأفعال الخاصة التي لا يقدر على شيء منها احدٌ غيرُه[2].

قال «**ابن عرفة**»: وذلك أنهم وافقونا على أن الخالق لهذه الأجسام هو الله تعالى، ويخالفونا في الفعال، فيقولون: إن العبد يستقل بأفعاله. وبينهم خلاف في إطلاق لفظ «الخلق» عليه، فَقُدَماؤُهُمْ لا يقولون إنه يخلق أفعاله، والمتأخرون منهم يقولون: إن العبد يخلق أفعاله، فاعتزل «الزمخشري» في قوله: «الأفعال الخاصة»[3].

***

قوله تعالى: ﴿لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن فَضْلِهِۦٓ ﴾[الروم: ٤٥].

قال الزمخشري: ﴿مِن فَضْلِهِۦٓ ﴾ مما يتفضّل عليهم بعد توفية الواجب من الثواب[4].

---

(1) تقييد السلاوي (ق62/ أ)

(2) الكشاف (ج4/ ص581)

(3) تقييد السلاوي (ق63/ ب)

(4) الكشاف (ج4/ ص583)

قال «**ابن عرفة**»: اعتزل «**الزمخشري**» هنا بحمل قوله: ﴿مِن فَضۡلِهِۦ ﴾ على ما زاد على القدر الواجب، وهذا جارٍ على مذهبه لأنه يقول: إن الطائع يجب على الله أن يثيبه، ونحن نقول: لا يجب على الله شيء، بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد[1].

* * *

قوله تعالى: ﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرۡسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٖ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحۡمَتِهِۦ وَلِتَجۡرِيَ ٱلۡفُلۡكُ بِأَمۡرِهِۦ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الروم: ٤٦].

قال «**الزمخشري**»: وإنما زاد ﴿بِأَمۡرِهِۦ ﴾ لأنّ الريح قد تهبّ وتكون عاصفة[2].

فردَّهُ «**ابن عرفة**» بأنه قد تقدَّم له أنه إنما جمع الرياح لأنها مبشِّرات، فلم تدخل العاصفة هنا بوجه، ومعنى ﴿بِأَمۡرِهِۦ ﴾ : بقدرته، وجَرْيُ الفلك مطلقا عندنا وعندهم سواء كانت الريح عاصفة أو رطبة إنما هو بقدرة الله تعالى، فلا معنى لما قال[3].

* * *

قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا[4] عَلَيۡنَا نَصۡرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾ [الروم: ٤٧].

قال «**الزمخشري**»: هذا تعظيمٌ للمؤمنين ورَفْعٌ مِن شَأنِهم، حيثُ جعلهم مستحقِّينَ على الله أن يَنْصُرَهُم، مُستَوْجِبينَ عليه أنْ يُظهِرَهُم ويُظْفِرَهُم[5].

قال «**ابن عرفة**»: مذهبُ أهل السُّنة أنه لا يَجِبُ على الله شيءٌ، خلافاً للمعتزلة.

فإن قيل: الآية حُجَّةٌ للمعتزلة؛ لأنه ليس المراد بذلك الوجوبَ الشرعيَّ، فإنه لا يتأتى هنا لقوله: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيۡنَا ﴾، فلفظة «كَانَ» نصٌّ في أنه وجوبٌ عقليٌّ، ولو كان

---

(1) تقييد السلاوي (ق64/ ب)

(2) الكشاف (ج4/ ص584)

(3) تقييد السلاوي (ق65/ أ)

(4) قال الطيبي: معنى ﴿حَقًّا﴾ أنه تعالى أخبر به، وإذا أخبر بشيء حقَّ ذلك الشيء ووُجِد ما أخبر به. (فتوح الغيب، ق165/ ب)

(5) راجع الكشاف، (ج4/ ص 584، 585)

شرعِيًّا لقال: «وعَلَيْنَا نَصْرُ الـمُؤْمِنِينَ»، كمَن يتطوع بأن يُوجِبَ على نَفْسِه شيئًا لم يكن، فيقول: عَلَيَّ لكَ كذا وكذا.

فالجواب أن نقول: هذا باطل بالدليل العقلي الدال على خلافه، أو نَقِفَ عند قَوْلِه: ﴿حَقًّا﴾، ويكون المعنى: «﴿وَكَانَ﴾ الانْتِقَامُ ﴿حَقًّا﴾»، أي: كانَ الانتقامُ أمرًا صادقاً لا خُلْفَ فيه، ونجعَلُ الحقَّ ضدَّ الباطل، لا الوجوب، ونبتدئ بقوله: ﴿عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، فيكونُ ذلك حينئذ وجوباً شرعيًّا، لا عقليًّا.

أو نقول: إن لفظة «عَلَى» ليست للوجوب، ولابد أن نقف عند قوله: ﴿حَقًّا﴾[1].

***

قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يَنفَعُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَعْذِرَتُهُمْ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [الروم: ٥٧].

قال «**الزمخشري**»: «اسْتَعْتَبَ» على بابها، من استفعل إذا طلب الفعل، من قولك: استعتبني، أي استرضاني فأرْضَيْتُه، والمعنى: لا يقال لهم أرْضُوا ربَّكُمْ بتوبة وطاعةٍ[2].

قال «**ابن عرفة**»: وهذا غير صحيح لأنك إذا بنَيْتَهُ للمفعول يكون المعنى: يُسْتَعْتَبُ، أي: يُطْلَبُ مِنْهُ الرِّضَا، لا أنه يُؤمَرُ هو بطَلَبِ الرِّضَا من غيره، وليس معنى الآية أنهم لا يُطْلَبُ رضاهُم، بل المعنى أنهم لا يُطْلَبُ منهم أن يُرْضُوا اللهَ عَزَّوَجَلَّ بطاعةٍ أو بتوبةٍ، وأنت إذا قلتَ: «استُرْضِيَ زيدٌ»، فإنما معناه طُلِبَ رضاهُ في نفسه[3].

***

---

(1) تقييد السلاوي (ص 356) تحقيق د. الزار

(2) قال الزمخشري: ﴿يُسْتَعْتَبُونَ﴾ من قولك: استعتبني فلان فأعتبته، أي: استرضاني فأرضيته، وذلك إذا كنت جانيا عليه. وحقيقة أعتبته: أزلت عتبه. ثم قال: والمعنى: لا يقال لهم أرضوا ربكم بتوبة وطاعة. (راجع الكشاف، ج4/ ص 587، 588)

(3) تقييد السلاوي (ص 359) تحقيق د. الزار

قوله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾ [الروم: ٥٩].

قال «**ابن عرفة**»: اعتزل «**الزمخشريُّ**» هنا في أمرين:

ـ **الأول**: في حمله الطَّبْعَ على مَنْعِ الأَلْطَافِ[1]، ولم يقل بِخَلْقِ الطَّبْعِ عملًا بقاعدة التحسين والتقبيح.

ـ **الثاني**: في مراعاة الأصلح لقوله: «وإنما يمنعها من علم أنها لا تجدي عليه ولا تغني عنه»[2].

❖❖❖

(1) راجع الكشاف، (ج4/ ص 589)

(2) راجع تقييد السلاوي (ص 360) تحقيق د. الزار

سورة السجدة

قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ١ تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ[1] مِن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢ أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُ﴾[السجدة: ١ – ٣].

قال «**الزمخشري**»: فإن قلت: كيف يفهم أنه لا ريب فيه بالإطلاق مع قول الكفار: إنه مفترى؟

قال: والجواب أن المراد لا ريب فيه في نفس الأمر، سواء قالوا هم إنه مفتى أو لم يقولوا، فهو حقٌّ لا شكَّ فيه[2].

قال «**ابن عرفة**»: والسؤال غير وارد لأن هذه الآية خرجت مخرج التشنيع عليهم، وأنهم مع تحقُّق أنه لا ريب فيه يباهتون ويعاندون ويقولون: إنه مفترى، إما عمدًا منهم أو لغباوتهم، إلا أن يقال إن العامَّ في الأشخاص عامٌّ في الأحوال فيجيء ما قال «**الزمخشري**» أنه نفى عنه الريب مطلقا، ولا في حال من الأحوال، ثم أثبت أنه عندهم مفترى[3].

***

قوله تعالى: ﴿لِتُنذِرَ قَوۡمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٖ مِّن قَبۡلِكَ لَعَلَّهُمۡ يَهۡتَدُونَ ٣﴾ [السجدة: ٣].

قال «**ابن عرفة**»: ﴿لَعَلَّهُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ اعتزل فيه «**الزمخشري**[4]»[5].

***

(1) قال ابن عطية: ﴿لَا رَيۡبَ فِيهِ﴾ أي: هو هكذا في نفسه، ولا يراعى ارتياب الكفرة. (المحرر الوجيز، ج7/ ص66)

(2) نصُّ كلام الزمخشري: فإن قلت: كيف نفى أن يرتاب في أنه من الله وقد أثبت ما هو أطمَّ من الريب وهو قولهم: ﴿ٱفۡتَرَىٰهُ﴾؟ قلت: معنى ﴿لَا رَيۡبَ فِيهِ﴾ أن لا مدخل للريب في أنه تنزيلُ الله لأن نافي الريب ومميطه معه لا ينفك عنه وهو كونه معجزًا للبشر، ومثله أبعد شيء من الريب. (الكشاف، ج5/ ص 27)

(3) تقييد السلاوي (ق75/ ب)

(4) وذلك بقوله: يستعار لفظ الترجي للإرادة. (الكشاف، ج5/ ص28)

(5) تقييد السلاوي (ق75/ ب)

قوله تعالى: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾[السجدة: ٤].

قال «**ابن عرفة**»: اعتزل فيه «**الزمخشري**»[1] أيضا[2].

***

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ رَبَّنَآ أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَٱرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ﴿١٢﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٣﴾﴾ [السجدة: ١٢ – ١٣].

قال «**الزمخشري**»: ﴿لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ على طريق الإلجاء والقَسْر، ولكننا بنينا الأمر على الاختيار دون الاضطرار[3]، فاستحبوا العمى على الهدى[4].

قال «**ابن عرفة**»: إنما أتى بهذا لنَفْيِ ما يتوهم من استقلالهم بأفعالهم لأنهم لما أخبروا أنهم أيقنوا بالحقِّ وطلبوا الرجوع للدنيا، ومن لازم قولهم ذلك أن رجوعهم في تلك الحالة ملزوم لعملهم الصالح، فأخبر الله تعالى أن ذلك كله لا قدرة لهم عليه وإن أيقنوا إلا بمشيئة الله تعالى وإرادته، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨][5].

***

---

(1) قال الزمخشري: إذا جاوزتم رضاه لم تجدوا لأنفسكم وليا، أي: ناصرا ينصركم ولا شفيعا يشفع لكم. (الكشاف، ج5/ ص28)

(2) تقييد السلاوي (ق75/ ب)

(3) قال الطيبي: قوله: «ولكن بنينا الأمر على الاختيار» ينادي على أن هذا تأويل بمجرّد الرأي للاستدراك بقوله: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾، وما أدري كيف وضع مكان هذا الاستدراك استدراكه؟!. (فتوح الغيب، ق172/ ب)

(4) الكشاف، (ج5/ ص31 ـ 32)

(5) تقييد السلاوي (ق77/ ب)

قوله تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢١﴾﴾ [السجدة: ٢١].

قال «**ابن عرفة**»: ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ حمله «**الزمخشريُّ**» على مذهبه، وأورد سؤالا وجوابًا(1) حقُّه أن يورده في أوَّل تفسيره لأن الترجي في القرآن كثيرٌ.

وأما على مذهب أهل السنة فإن حملنا الترجي على حقيقته فنجعله مصروفا للنبي ﷺ ولأمته لأن الترجي في حق الله تعالى محالٌ؛ إذ من لوازمه الجهل والعجز، وإن قلنا إنه راجعٌ للإرادة فيجب أن يكون عاما مخصوصًا بمن لم يرجع منهم لأن ما أراده الله عز وجل لابد من وقوعه، فما تتناول الآية إلا من آمن منهم.

والعذاب في الدنيا لجميعهم كافرهم ومؤمنهم، فهو للكفار انتقامٌ، وللمؤمنين رحمة وزيادة في ثوابهم ورفع درجاتهم(2).

***

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِۦ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَآ ۚ إِنَّا مِنَ ٱلْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [السجدة: ٢٢].

قال «**ابن عرفة**»: الأصل أن يقال: «إنا منهم منتقمون» لأنه إذا تقدَّم ظاهرٌ وأعيد ذكره فالأصل أن يذكر مُضمَرًا.

---

(1) **قال الزمخشري**: فإن قلت: من أين صحَّ تفسير الرجوع بالتوبة و«لَعَلَّ» من الله إرادة، وإذا أراد الله شيئا كان ولم يمتنع؟ وتوبتهم مما لا يكون ألا ترى أنها لو كانت مما يكون لم ييكونوا ذائقين العذاب الأكبر؟ قلتُ: إرادة الله تتعلق بأفعاله وأفعال العباد، فإذا أراد شيئا من أفعاله كان ولم يمتنع؛ للاقتدار وخلوص الداعي، وأما أفعال عباده فإما أن يريدها وهم مختارون لها، أو مضطرون إليها بقسره وإلجائه، فإن أرادها وقد قسرهم عليها فحكمُها حكمُ أفعاله، وإن أرادها على أن لا يختاروها ـ وهو عالم أنهم لا يختاروها ـ لم يقدح ذلك في اقتداره. (الكشاف، ج5/ ص36)

(2) تقييد السلاوي (ق80/ ب)

وأجاب «**الزمخشري**» بجواب لا ينهض جوابًا عن هذا السؤال[1]، وإنما الجواب غيره، وجوابه يحسن جوابا عن سؤال يَرِدُ على جوابه الذي أراد أن يجيب به ولم يفصح عنه ولم تَفِ العبارة به.

والجواب عن سؤال «**الزمخشري**» أنه لو قيل: «إنا منهم منتقمون» لأَوْهَمَ ذلك خصوصَ الانتقام بهم دون غيرهم من المجرمين، فلما قيل: ﴿إِنَّا مِنَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾ أفاد ذلك عموم الانتقام بهم وبغيرهم ممن ظلم. ثم يقال: الانتقام ممن هو أظلم أشدّ من الانتقام ممن دونه[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ فَلَا تَكُن فِى مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآئِهِۦ وَجَعَلْنَٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [السجدة: ٢٣].

قال «**الزمخشري**»: المراد جِنْسُ الكتب[3].

---

(1) قال الزمخشري: فإن قلت: هلا قيل: «إنا منه منتقمون»؟ قلت: لما جعله أظلم كل ظالم ثم توعّد المجرمين عامة بالانتقام منهم فقد دلَّ على إصابة الأظلم النصيب الأوفر من الانتقام، ولو قاله بالضمير لم يفد هذه الفائدة. (الكشاف، ج5/ ص37)

وكتب الطيبي على قول الزمخشري: « **جعله أظلم كل ظالم ثم توعّد المجرمين عامة بالانتقام**»: فيه رائحة الاعتزال كما سبق منه عند قوله: ﴿وَذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ [السجدة: ١٤] بسبب مع عملتم من المعاصي والكبائر الموبقة. (الكشاف، ج5/ ص32) يقال: هلا تجعله من إقامة المظهر موضع المضمر ليؤذن بأن علة الانتقام ارتكاب هذا المعرِض مثل هذا الجُرْم العظيم؟! (فتوح الغيب، ق174/ أ)

(2) تقييد السلاوي (ق80/ ب)

(3) قال الزمخشري: الكتاب للجنس، والضمير في ﴿لِّقَآئِهِۦ ﴾ له. ومعناه: إنا آتينا موسى عليه السلام مثل ما آتيناك من الكتاب، ولقيناه مثل ما لقيناك من الوحي، فلا تكن في شك من أنك لقيت مثله ولقيت نظيره. (الكشاف، ج5/ ص38)

قال الطيبي: إنما دعاه إلى اعتبار الجنس لأن الضمير في ﴿لِّقَآئِهِۦ ﴾ راجع إليه، ولا ارتياب أن عين ذلك الكتاب ما لقاه، كأنه قيل: ولقد آتينا موسى ما يقال له الكتاب، فلا تكن في شكّ من أنك لقيت مثله. (فتوح الغيب، ق174/ ب)

قال «**ابن عرفة**»: إنما قال ذلك ليصحّ عَوْدُ الضمير عليه في قوله: ﴿فَلَا تَكُن فِى مِرۡيَةٖ مِّن لِّقَآئِهِۦ﴾، والنبيُّ ﷺ لا يلقى إلا القرآن، ولا يلقى كتاب موسى بوجه.

قال «**ابن عرفة**»: وهذا لا يحتاج إليه بوجه، والصواب أن كان يجعل الألف واللام في الكتاب لتعريف الماهية، أو يجعلها للعهد، ويعيد الضمير في قوله: ﴿مِّن لِّقَآئِهِۦ﴾ على الكتاب باعتبار لفظه دون معناه، كما قالوا في: «عندي درهم ونصفه»[1].

❖❖❖

(1) تقييد السلاوي (ق81/ ب)

سورة الأحزاب

قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبِعۡ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا ﴿٢﴾ ﴾ [الأحزاب: ٢].

قال «**الزمخشري**»: يوحي إليك ما تصلح به أعمالكم، فلا حاجة بكم إلى الاستماع من الكفرة»[1].

قال «**ابن عرفة**»: هذا اعتزالٌ منه، ومذهبه أن العبد يخلق أفعاله ويستقل بها، فقوله: «يوحي» راجع إلى الداعي، أي: يخلق في قلوبكم الداعي إلى فعلها[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمۡ ﴾[الأحزاب: ٥].

قال «**الزمخشري**»: فإن قلت: فإذا وجد التبني فما حكمُه؟ قلتُ: إذا كان المتبنى مجهول النسب وأصغر من المتبني ثبت نسبه منه[3].

قال «**ابن عرفة**»: هذا إنما يسمى عندنا استلحاقًا[4]، وهو قول الرجل: «هذا ابني لصلبي»، وليس هذا من التبني بوجهٍ، و«**الزمخشري**» ليس علمه الفروعُ فتحدَّث فيما لم يعلم فأخطأ[5].

---

(1) الكشاف (ج5/ ص43)

(2) تقييد السلاوي (ق84/ أ)

(3) الكشاف (ج5/ ص48 ـ 49)

(4) عرَّف الإمام ابن عرفة في مختصره الفقهي الاستلحاق بقوله: **هُوَ ادِّعَاءُ الْمُدَّعِي أَنَّهُ أَبٌ لِغَيْرِهِ**، فيخرج قوله: «هذا أبي»، و«هذا أبو فلان».

قال الخرشي: فَقَوْلُهُ: «**ادِّعَاءُ الْمُدَّعِي**» جِنْسٌ يَشْمَلُ ادِّعَاءَهُ لِلْأَجْنَبِيِّ كَقَوْلِهِ: هَذَا أَبُو فُلَانٍ، أَيْ يَشْمَلُ ادِّعَاءَ الشَّخْصِ لِلْأَجْنَبِيِّ، وَيشمل ادعاء الْجَدِّ هذا ابن ابني، وَالْأُمِّ هذا ولدي، وَقَوْلُهُ: «**أَنَّهُ أَبٌ**» أَخْرَجَ بِهِ مَنْ ذُكِرَ لِأَنَّ ذَلِكَ الاستلحاق خَاصٌّ بِالْأَبِ، وَقَوْلُهُ: «**فَيَخْرُجُ**» إلى آخره لِأَنَّهُ لَيْسَ بِادِّعَاءٍ لِأَنَّ الِادِّعَاءَ إنَّمَا يَكُونُ فِيمَا جُهِلَتْ الدَّعْوَى فِيهِ.

(5) تقييد السلاوي (ق85/ ب)

* * *

قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَمْ يُؤْمِنُواْ فَأَحْبَطَ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ١٩﴾ [الأحزاب: ١٩].

فسر «**الزمخشري**» قوله تعالى: ﴿يَسِيرًا﴾ على مذهبه من الداعي والغرض[1].

وقال «**ابن عرفة**»: معنى قوله ﴿يَسِيرًا﴾ أنه لا يبالي بذلك ولا بغيره، فسواءٌ آمنوا كلهم أو كفروا كلهم فذلك عنده يسير لا عبرة به، ولا يضره كفر من كفر، كما لا ينفعه إيمان من آمن[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ٣٥﴾ [الأحزاب: ٣٥].

قال «**الزمخشري**»: إن قلت: أيُّ فرق بين عطف الإناث على الذكور وعطف الزوجين على الزوجين؟[3].

قال «**ابنُ عرفة**»: أراد: أيُّ فَرْقٍ بين عَطْفِه مجموعَ كُلِّ صنف من هذه المزدوجات من إناث وذكور على مجموع الصنف الآخر، وبين عطف إناثِ كل صنف على ذكوره؟

فأجاب «**الزمخشري**» بأنَّ عطف الإناث على الذكور عطف ذوات، وعطف المجموع عطف صفات. قال: معناه أن الجامعين لهذه الطاعات لهم مغفرة[1].

---

(1) نص كلام الزمخشري: ما معنى قوله: ﴿وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾ وكل شيء عليه يسير؟ قلت: معناه أن أعمالهم حقيقةٌ بالإحباط، تدعو إليه الدواعي، ولا يصرف عنه صارفٌ. (الكشاف، ج5/ ص58)

(2) تقييد السلاوي (ق90/ أ)

(3) الكشاف (ج5/ ص69)

وردّه «**ابن عرفة**» بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[التوبة: ٦٠]، فليس المراد أن لا يأخذها إلا من اجتمعت فيه هذه الأوصاف، بل كل نوع من هذه المذكورات له فيها حَظٌّ.

وكذلك قال «**مالك**» فيمن أوصى بثلث مالِه للعلماء والفقراء والمجاهدين والصلحاء فإنه لا يُقْصَرُ على مَن جمَع هذه الأوصاف، بل للعالِـمِ منه حَظٌّ وإن كان غنيًّا غيرَ مجاهِد، وكذلك الفقيرُ وإن لم يكن عالِـمًا ولا مجاهداً.

قيل لـ«**ابن عرفة**»: لَـمَّا رتَّبَ الأجر الأخصَّ وهو العظيم وجب قَصْرُه على الأخص وهُوَ مَنْ جمع الأوصاف كلها.

فقال «**ابن عرفة**»: بل هو فَضْلُ الله الواسع[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكۡرٗا كَثِيرٗا ﴿٤١﴾ وَسَبِّحُوهُ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الأحزاب: ٤١ – ٤٢].

قال «**الزمخشري**»: التسبيح أشرف من الذكر[3].

قال «**ابن عرفة**»: التفضيلُ أمْرٌ شرعيٌّ، ولم يَرِدْ في الشَّرْع في ذلك شيءٌ، وأما من طريق النظر فالتسبيح يقتضي تنزيهه عما لا يليق به، وكذا الذكر يقتضي وصفه بما يليق به، والتسبيحُ وَصْفٌ سلبي، والذِّكْرُ ثبوتيٌّ، والثبوت أشرَفُ مِنَ العدَم[1].

---

(1) نص جواب الزمخشري: العطف الأول نحو قوله تعالى: ﴿ثَيِّبَٰتٖ وَأَبۡكَارٗا ﴿٥﴾﴾ [التحريم: ٥] في أنهما جنسان مختلفان، إذا اشتركا في حكم لم يكن بدّ من توسيط العاطف بينهما، وأما العاطف الثاني فمن عطف الصفة على الصفة بحرف الجمع، فكأن معناه: إن الجامعين والجامعات لهذه الطاعات ﴿أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم﴾. الكشاف (ج5/ ص69)

(2) تقييد الأبي (ص 423) تحقيق د. الزار.

(3) هذا الحكم مأخوذ من قول الزمخشري: التسبيح من جملة الذكر، وإنما اختصه من بين أنواعه اختصاص جبريل وميكائيل من بين الملائكة ليبين فضله على سائر الأذكار. (الكشاف، ج5/ ص 77)

* * *

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمۡ عَذَابٗا مُّهِينٗا ٥٧ ﴾ [الأحزاب: ٥٧].

قال «**ابن عطية**»[2]: في الحديث: «**قال الله: شتمني عبدي فقال: إن لي ولدًا، وكذّبني فقال: إنه لَنْ يُبْعَث**»[3].

ونقله «**الزمخشري**»: «شتمني، وأذاني»[4].

قال «**ابن عرفة**»: وهذا ترقيق لمذهبه الفاسد، إما من ناحية أنه يقول بوجوب الإعادة، وإما من ناحية أنه ينفي الكلام، فلذلك لم يقل: «وكذبني»[5].

* * *

قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا ٧٢ ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

قال «**الزمخشري**»: وفي الآية وجهان، أحدهما أن هذه الأجرام العظام انقادت لأمر الله عزَّ وعلا انقياد مثلها وهو ما يتأتى من الجمادات وأطاعت له الطاعات التي تصح منها وتليق بها[6].

قال «**ابن عرفة**»: استعمل «**الزمخشري**» هنا اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه، وهو قد منع ذلك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾[الأحزاب: ٥٧]، ويلزمه ذلك هنا

---

(1) تقييد البسيلي (ص 128) تحقيق أ. قموع

(2) المحرر الوجيز (ج7/ ص146)

(3) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى : ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ﴾ [الروم: ٢٧]

عن أبي هريرة، قال: قال النبي ﷺ: «**أراه قال الله تعالى: يشتمني ابن آدم، وما ينبغي له أن يشتمني، ويكذبني وما ينبغي له، أما شتمه فقوله : إن لي ولدا، وأما تكذيبه فقوله: ليس يعيدني كما بدأني**».

(4) الكشاف (ج5/ ص97)

(5) تقييد السلاوي (ق98/ ب)

(6) راجع الكشاف (ج5/ ص102)

لأن عرضها على الإنسان حقيقة وعلى الجمادات باعتبار الطاعات التي تصح منها وتليق بها على ما فسَّره هو.

قيل لابن عرفة: يكون هذا للقدر المشترك بين الحقيقة والمجاز.

فقال: لم يقل هو به في تلك الآية.

فقيل له: يمكن هنا، ولا يمكن هناك.

فقال: لا، بل يمكن هناك لأن القدر المشترك هناك هو مطلق المعصية[1].

❖ ❖ ❖

---

(1) تقييد السلاوي (ق101/ ب)

سورة سبأ

ـ قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [سبأ: ١][1].

قال «**الزمخشري**»: فإن قلت: ما الفَرْقُ بين الحَمْدين؟[2]

قلت: أمّا الحَمْدُ في الدنيا فواجب لأنه على نِعمَةٌ متفضَّلٌ بها، وهو الطريق إلى تحصيل نعمَةِ الآخِرَة وهي الثواب، وأمَّا الحمد في الآخرة فليس بواجب لأنه على نعمة

---

(1) **قال الطيبي**: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ كله نعمة من الله تعالى، وذلك لأنه مسارح أنظار المتفكرين، ومهابط أنوار العالمين، ومنها مقامات عروج العارفين، فحقَّ لذلك أن يُحْمَد وأن يُثْنَى عليه، وحين ذكر الله سبحانه وتعالى ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، ووصَفَ ذاته بأنه مالكُ هذه النعمة الجسيمة، وأنها منه، علمنا أنه المحمود على نعم الدنيا، ولـمَّا قرن به ﴿وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ وهو مطلق لم يُعلَمْ أن ذلك الحمد لأيِّ شيء هو، لما فيه من نعوت الكمال؟ أو لما أنّ منه النعمة والإفضال، فيقيّد بالنعمة لدلالة القرينة الأولى عليها، وآل المعنى إلى أنه المحمود على النعمة الدنيوية والمحمود على النعمة الأخروية. (فتوح الغيب، ق187/ ب)

(2) قال ابن المنير: الحقّ في الفرق بين الحمدَيْن أن الأول عبادةٌ يُكلَّفُ بها، والثاني لا تكليف فيه، إنما هو في الآخرة كالأمور الجبلية في الدنيا، كما قال: «**يُلْهَمُونَ التَّسْبِيحَ كَمَا يُلْهَمُونَ النَّفَسَ**». (الإنصاف للعراقي، ج2/ ص 557) والحديث في صحيح مسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، وباب في صفات الجنة وأهلها وتسبيحهم فيها بكرة وعشيا.

واجبة الإيصال إلى مستحقِّها[1]، إنما هو تَتِمَّةُ سرور المؤمنين وتكملَةُ اغتباطهم، يتلذذون به كما يتلذذ به من العطاش[2].

قال «**ابن عرَفة**»: أمّا الأول فلا يتم على مذهبه لأنه يقول بمراعاة الأصلح، فلا يصح له أن يقول: النعم التَّفضُّلية، وأمّا الواجبة فنَمْنَعُ نحن لك ذلك، ومذهبنا أنه لا يجب على الله شيء.

وإن سلّمناه وتنزَّلنا معك على مذهبك فلنا أن نجيب بأنَّ النعم في الآخرة دلَّتْ القواعِدُ الشرعية على أنَّ منها ما هو جزاءٌ ومنها ما هو تفضُّلٌ، بدليل حديث: «**إِنَّ اللهَ تَعَالَى يَتَجَلَّى لِأَهْلِ الجَنَّةِ فَيُمَنِّيهِمْ ثُمَّ يَقُولُ: أَحْلَلْتُ لَكُمْ رِضْوَانِي فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ أَبَداً**»[3] وهل هذا إلا تفضُّلٌ؟!![4].

❖ ❖ ❖

---

(1) علّق الطيبي عليه قائلا: هذا محض التقليد، ويردّه ما روينا عن البخاري ومسلم عن أبي هريرة وجابر قالا: قال رسول الله ﷺ: «**قَارِبُوا وسَدِّدُوا، واعْلَمُوا أَنَّهُ لَنْ يَنْجُوَ أَحَدٌ مِنْكُمْ بِعَمَلِهِ**». قالوا: ولا أنت؟ قال: **وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللهُ بِرَحْمَتِهِ**». وفي رواية أخرى لأبي هريرة: «**لَنْ يُدْخِلَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الجَنَّةَ**». (فتوح الغيب، ق187/ب) وراجع البخاري في الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل؛ ومسلم في صفة القيامة، باب لن يدخل أحدٌ الجنة بعمله، بل برحمة الله تعالى.

قال القسطلانيُّ: فيه أن العامل لا ينبغي أن يتكل على عمَلِه في طلب النجاة ونيل الدرجات؛ لأنه إنما عمل بتوفيق الله، وإنما ترك المعصية بعصمة الله، فكل ذلك بفضله ورحمته. (إرشاد الساري، ج9/ ص267)

(2) الكشاف (ج5/ ص105)

(3) أخرجه البخاري في الرقاق، باب صفة الجنة والنار؛ ومسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب إحلال الرضوان على أهل الجنة فلا يسخط عليهم أبدا.

(4) تقييد السلاوي (ص 450 ـ 451) تحقيق د. الزار.

قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأۡتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ٣ ﴾ [سبأ: ٣].

قال «**الزمخشري**»: وجه مناسبة ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ﴾ أنه تقوية للمقسم به وتعظيم له بذكر أوصافه المحمودة[1].

قال«**ابن عرفة**»: وعلى هذا يرد عليه سؤال وهو أن المناسب أن يذكر هنا صفة القدرة، لا صفة العلم؛ لأنهم لم ينكروا العلم بوقتها، بل أنكروا مجيئها من أصل.

لكن جواب هذا سهل على قاعدة «**الزمخشري**» واعتزاله لأنه يقول بوجوب الجزاء عقلا، فصار كالأمر الضروري المعلوم بالبديهة، فإتيان الساعة بالنسبة إلى الجزاء واجب على مذهبه، وإنما المشكل معرفة وقت وقوعه ، فيقع الشك في ذلك الغيب فلذلك عبّر بالعلم، وأما على قاعدتنا فيعسر الجواب عنه.

---

(1) **قال الزمخشري**: فإن قلت: هل للوصف الذي وصف به المقسم به وجهُ اختصاص بهذا المعنى؟ قلتُ: نعم وذلك أن قيام الساعة من مشاهير الغيوب وأدخلها في الخفية وأولها مسارعة إلى القلب إذا قيل: «عالم الغيب»، فحين أقسم باسمه على إثبات قيام الساعة وأنه كائن لا محالة، ثم وصف بما يرجع إلى علم الغيب وأنه لا يفوت علمَهُ شيء من الخفيات واندرج تحت إحاطته بوقت قيام الساعة، فجاء ما تطلبه من وجه الاختصاص مجيئا واضحا. (الكشاف، ج5/ ص106)

كتب الطيبي على قول الزمخشري: « **من مشاهير الغيوب**»: قال صاحب «الفرائد»: لا شك أنه لزم منه أن يكون عالما بوقت قيام الساعة لأن من لا يعزب عن علمه شيء لا يعزب عنه علم وقت الساعة، وأما الاختصاص الذي ذكر فلزومه من ذلك ممنوع. (فتوح الغيب، ق188/ أ)

وأورد «**الزمخشري**» بعد هذا سؤالا[1] وفيه ترقيق لمذهبه الفاسد[2].

***

قوله تعالى: ﴿وَأَسَلْنَا لَهُۥ عَيْنَ ٱلْقِطْرِ ﴾[سبأ: ١٢].

قال «**الزمخشري**»: هذا مِن مجاز تسمية الشيء بما يؤول إليه[3]، كقوله تعالى: ﴿قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾[يوسف: ٣٦] لأنها ما صارت عيناً إلا بعد سيلانها بالماء[4].

ورَدَّهُ «**ابنُ عرَفة**» بأنّ ذلك ممكن في ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾، وأمّا هنا فالإخبار بهذه الآية عن تلك القضية إنما وقع بعدها بأزمنة متطاولة، فليس فيه تسميةُ الشيء باسم ما يؤول إليه، بل إنما وقع الإخبار عنها بعد صيرورتها عيناً حقيقةً[5].

***

(1) وهو قوله: فإن قلت: الناس قد أنكروا إتيان الساعة وجحدوه، فهَبْ أنه حلف لهم بأغلظ الأيمان وأقسم عليهم جهد القسم، فيَمِينُ مَن هو في معتقدهم مُفْتَرٍ على الله كذبًا كيف تكون مصحِّحَةً للما أنكروه؟ قلتُ: هذا لو اقتصر على اليمين ولم يتبعها الحجة القاطعة والبينة الساطعة وهي قوله: ﴿ لِّيَجْزِىَ ﴾[سبأ: ٤]، فقد وضع الله في العقول وركّب في الغرائز وجوب الجزاء، وأن المحسن لابدّ له من ثواب، والمسيء لابدّ له من عقاب. (الكشاف، ج5/ ص106 ـ 107)

(2) تقييد السلاوي (ق103/ أ)

(3) **قال الطيبي**: يعني أن أصله: «﴿وَأَسَلْنَا لَهُۥ ﴾ مَعْدِنَ القِطْرِ بأن جعلناه مثل الماء يَنْبَعُ»، ولما كان المآل إلى هذا قيل ابتداءً: ﴿وَأَسَلْنَا لَهُۥ عَيْنَ ٱلْقِطْرِ﴾ تسميةً للشيء باسم ما يؤول إليه. (فتوح الغيب، ق190/ أ)

(4) قال الزمخشري: فإن قلت: ماذا أراد بعين القطر؟ قلتُ: أراد بها معدن النحاس، ولكنه أشاله كما ألان الحديد لداود فنبع كما نبع الماء من العين، فلذلك سماه عين القطر باسم ما آل إليه، كما قال: ﴿أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾[يوسف: ٣٦] (الكشاف ج5/ ص69)

(5) تقييد السلاوي (ص 455) تحقيق د. الزار

قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيۡهِم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يُؤۡمِنُ بِٱلۡأٓخِرَةِ مِمَّنۡ هُوَ مِنۡهَا فِي شَكّٖۗ وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ حَفِيظٞ ٢١ ﴾ [سبأ: ٢١].

الاستثناء منقطعٌ، وتفسير «**الزمخشري**» له أحسن من تفسير «**ابن عطية**»، قال «**الزمخشري**»: أي: «إلا لغرَض صحيح وحِكْمَةٍ بَيِّنَةٍ، وذلك أن يتميز المؤمن بالآخرة من الشاكّ فيها، وعلل ذلك بالعلم والمراد ما تعلق به العلم»[1].

قال «**ابن عرفة**»: لكنه اعتزل في قوله: «لغرض صحيح وحكمة»، وآخر كلامه حسنٌ[2].

***

قوله تعالى: ﴿ قُل لَّا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّآ أَجۡرَمۡنَا وَلَا نُسۡـَٔلُ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٢٥ ﴾[سبأ: ٢٥].

قال «**الزمخشري**»: لا تسئلون أنتم عما أجرمنا من الصغائر[3].

قال «**ابن عرفة**»: وهذا ترقيق لمذهبه الفاسد لأنه يقول: إن المؤمن لا تصدر منه كبيرة، وفاعل الكبيرة كافر[4].

***

(1) راجع الكشاف (ج5/ ص118)

(2) تقييد السلاوي (ق106/ أ)

(3) قال الزمخشري: أراد بالإجرام: الصغائر والزلات التي لا يخلو منها مؤمن، وبالعمل: الكفر والمعاصي العظام. (الكشاف، ج5/ ص122)

(4) تقييد السلاوي (ق107/ أ)

سورة يس

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِن جُندٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا كُنَّا مُنزِلِينَ ﴿٢٨﴾﴾ [يس: ٢٨].

أورد «**الزمخشري**» هنا سؤالا وهو: ما الفائدة في قوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُنزِلِينَ﴾ مع أنه أغنى عنه قوله: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِن جُندٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾؟

وأجاب بأنّ معناه: ما كان يَصِحُّ في حِكْمَتِنَا أنْ نُنَزِّلَ في إهلاك قوم حَبِيبٍ النجار جنداً من السماء؛ بناءً على ما اقتضته الحكمة وأوجَبَتْهُ المصْلَحَةُ[1].

قال «**ابن عرَفة**»: هذا على مذهبه الفاسد، وانظر هل هو راجع لقاعدة التحسين والتقبيح، أو لقاعدة تعليل أفعال الله. والظاهر رَدُّهُ للقاعدة الثانية لأن الأُولَى إنما تكون غالِبًا في الأمور الشرعية لا الفِعْلِيَّة، وهذا أمرٌ فِعْلِيٌّ، فهم يقولون: إنه يفعل للغَرَض، ونحن نقول: يفعل ما يشاء ويحْكُم ما يريد، لا لِغَرَضٍ؛ لأنّ الفعل لغرَضٍ إنما هو للعاجِز، فيفْعَلُ الأسباب الموصلة للغرَض.

والعجب من «**الطيبي**» أنه لم يذكر شيئا هنا[2].

قال «**ابنُ عرفة**»: فيبطل الجواب على مذهبنا، ويبقى السؤال واردًا، فيجاب عنه حينئذ بوجهين:

ـ **الأول**: أنَّ النَّفْيَ في قوله: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِن جُندٍ﴾ دخل على أخص، مقيَّدٌ بقوله: ﴿مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾، فهو أعمُّ؛ لأنه نَفْيٌ أخصّ، والنفي في قوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُنزِلِينَ﴾ دخل على الأعمِّ، فهو أخص؛ لأنّ نفي الأعم أخصُّ مِنْ نفي الأخص، وإذ كان الثاني أخص من الأول كان في الإتيان به بعده زيادة فائدة.

---

(1) راجع الكشاف للزمخشري (ج5/ ص 173) ولم يعلق عليه ابن المنيّر.

(2) فتوح الغيب (ق208/ ب)

ـ **الثاني**: أنّ الثاني أفادَ نَفْيَ القابلية بزيادة ﴿كُنَّا﴾، ولكن يُحتاج في هذا إلى ضميمةٍ وهو أن القابلية راجعةٌ إلى الأسباب، فمعناه أنَّ الأسباب والأحوال التي اتصف بها «حبيبٌ» قابلة لإنزال الجند من السماء، بخلاف الأسباب والأحوال التي اتصف بها غيره[1].

* * *

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَٰنَ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾﴾ [يس: ٦٠].

قال «**الزمخشري**»: عَهْدُ الله: ما ركز فيهم مِن أدلَّة العقل، وأنزل عليهم من دلائل السمع[2].

قال «**ابن عرَفة**»: ما يتم هذا إلا على القول بوجوب النظر عقلا[3].

* * *

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢].

قال «**الزمخشري**»: هو مجازٌ من الكلام وتمثيل؛ لأنه لا يمتنع عليه شيء من المكوَّنات، وأنه بمنزلة المأمور المطيع إذا ورد عليه أمر الآمر المطاع.

قال «**ابن عرفة**: الخلق مشروط بالعلم والقدرة والإرادة والكلام، فالثلاثة الأولى لا خلاف في إثباتها، وهي ثابتة بالعقل، وأما الكلام فلا يثبت بالعقل، وإنما يثبت بالسمع؛ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠]، ومذهب المعتزلة إنكار الكلام، وأن قوله: ﴿نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ عبارة عن سرعة التكوين فقط، ومذهبنا نحن إثباتُه.

* * *

---

(1) تقييد السلاوي (ص 479) تحقيق د. الزار

(2) الكشاف (ج5/ ص185)

(3) تقييد السلاوي (ص 487) تحقيق د. الزار

سورة الصافات

قوله تعالى: ﴿ بَلۡ عَجِبۡتَ وَيَسۡخَرُونَ ١٢ ﴾[الصافات: ١٢].

على قراءة ضمّ التاء[1] تأوّله «**الزمخشري**» بوجهين: إما أنه على سبيل الاستعظام لحالهم[2].

وتعقَّب «**ابن عرفة**» هذا بأن الاستعظام على الله تعالى محالٌ[3]، حسبما نبَّه عليه «**ابن عصفور**» في باب التعجّب[4]، وحقّه أن يقول: على سبيل التعظيم لحالهم.

وإما أنه على سبيل التخييل، أي: حالهم كحال من يتعجب الله منه، وإن كان التعجب في حقه محالا، لكنه على سبيل التشبيه التقديري، لا الواقع الوجودي[5].

---

(1) أي: عَجِبْتُ، وهي قراءة حمزة والكسائي وخلف، والباقون بفتح التاء.

(2) قال الزمخشري: وقرئ بضم التاء، أي: بلغ من عظم آياتي وكثرة خلائقي أني عجبتُ منها، فكيف بعبادي وهؤلاء بجهلهم وعنادهم يسخرون من آياتي؟! (الكشاف ج5/ ص204)

(3) **وقال الإمام السكوني** في اختصار التمييز معلقا على كلام الزمخشري: هو غلطٌ؛ إذ لا يجوز الاستعظام على الله تعالى، لا إطلاقا ولا معنًى، وإنما هو عند أهل الحقِّ بمعنى: هم ممن يتعجَّبُ منهم. (مقتضب التمييز، ق108/ أ)

وقال الشيخ ابن عاشور: يجوز أن يكون المراد أن الله أسند العجب إلى نَفْسِه، ويُعْرَفُ أنه ليس المراد حقيقة العجب المستلزمة للروعة والمفاجأة بأمر غير مترقَّبٍ، بل المراد التعجيب. (التحرير والتنوير، ج23/ ص96)

(4) نصّ كلام ابن عصفور: التعجُّبُ: استعظامُ زيادة في وَصْفِ الفاعِل خَفِيَ سَبَبُهَا، وخرج بها المتعجَّبُ منه عن نظائره، أو قل: نظيره. فقولنا: «استعظامُ» لأن التعجُّبَ لا يتصوَّرُ إلا ممن يجوز في حقه الاستعظام، ولذلك لا يجوز أن يَرِدَ التعجُّبُ من الله تعالى، فإن ورد ما ظاهره ذلك صرف إلى المخاطَب، نحو قوله تعالى: ﴿فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ ١٧٥﴾ [البقرة: ١٧٥]، أي: هؤلاء ممن يجب أن يتعجَّب منهم. (المقرب، ج1/ ص71)

(5) قال الزمخشري: الثاني: أن يتخيل العجب ويُفْرَض. (الكشاف، ج5/ ص204)

* * *

قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ [الصافات: ٩٦][1].

قال «**الزمخشري**»: التشكيلُ من صنعة الصانع[2].

قال «**ابن عرفة**»: التشكيل ليس من صنعته، بل هو عرَضٌ من أعراض الخشب، والصانع وجَده على هيأة فصنَعَ فيه حتى صار على هيئة أخرى، فهو أزال بعض أجزائه وترك البعض على ما كان عليه فصار على تلك الهيأة، فتلك الهيأة ليست من صُنْعِه[3].

* * *

كتب عليه الطيبي: أي: يجعل التركيب من الاستعارة التخييلية، كما في قولهم: «لسانُ الحال ناطقٌ بكذا»، فيكون إثبات التعجُّب لله سبحانه وتعالى كتخييل اللسان للحال. وقال صاحب «**الفرائد**»: «إن كان المراد من التخيل أنه يفرض له تعالى ذلك ولم يكن كان كذبا عليه، وإن كان أنه مفروض له وكان جائزا عليه، ومعلوم أنه لا يجوز، فكان كذبا أيضا، فلا وجه للفرض. ويمكن أن يجاب عنه أن يقال: هو عند الله تعالى بمنزلة لو جاز عليه العجب لعجب. ويمكن أن يقال: عجَّبَ، أي: حمل على العجب؛ لأن الحامل على الفعل يسمى فاعلاً». (فتوح الغيب، ق218/ أ)

(1) **فائدة**: تفسير الآية على أن «ما» مصدرية: أتعبدون منحوتا يصير بعملكم صنما والحالُ أن الله خلقكم وخلَق عملكم الذي به يصير المنحوت صنما؟! وعلى أن «ما» موصولة فالمعنى أن سيدنا إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ أنكر عليهم عبادة منحوت لهم ينحتونه بأيديهم، والحال أن الله خلقهم وخلق ذلك المنحوت.

وعلى أن «ما» مصدرية تكون الآية حجة ظاهرة لأهل السُّنة في أن جميع أعمال العباد مخلوقة لله تعالى، **قال العلامة العراقي في مختصر الانتصاف**: يتعيّنُ حملها على المصدرية؛ إذ لم يعبدوا الأصنام من حيث هي حجارة عارية عن الصورة، ولولاه لما خصُّوا حجراً دون حجر، بل إنما عبدوها باعتبار أشكالها، وهي أثر عملهم، فعلى الحقيقية إنما عبدوا عملهم، فوضحت الحجّة في أنهم وعملهم مخلوقان لله ﷻ، فكيف يعبدُ مخلوقٌ مخلوقاً؟! (الإنصاف، ج2/ ص571 ـ 572)

(2) المراد بالصانع هنا نحو النجار والصائغ، قال الزمخشري: هذا كما يقال: عمل النجار الباب والكرسي، وعمل الصائغ السوار والخلخال، والمراد عمل أشكال هذه الأشياء وصورها، دون جواهرها، والأصنام جواهر وأشكال، فخالق جواهرها اللهُ، وعاملو أشكالها الذين يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض أجزائها حتى يستوي التشكيل الذي يريدونه. (الكشاف، ج5/ ص218 ـ 219)

(3) تقييد السلاوي (ص 503) تحقيق د. الزار

قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ﴾[الصافات: ١٠٢].

قال «**الزمخشري**»: يقال: إن إبراهيم لما رأى هذا بقي يتروى فيه من الصباح إلى الرواح، أمِنَ الله هذا الحُلْمُ أمْ من الشيطان؟[1] .

قال «**ابن عرفة**»: هذا خطأٌ صُرَاحٌ لا يجوز على الأنبياء لأنهم معصومون من ذلك، وإنما التروي كما قال «**ابن عطية**» أنه تَرَوَّى هل هي رؤيا مفسرة على ما هي عليه من الذبح، أو هي كناية ومؤوَّلة على شيء آخر[2].

وسؤاله الولدَ ليس هو على معنى الاستشارة لأن الإنسان لا يستشير فيما هو عازمٌ على فعله، وإنما هو على سبيل التوطين له لئلا يأتيه ذلك فجأة، فقول «**الزمخشري**»: «على سبيل المشاورة»[3] لا يصح.

* * *

قوله تعالى: ﴿فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ ﴿٨٩﴾﴾ [الصافات: ٨٩].

قال «**الزمخشري**»: الصحيح أن الكذب حرامٌ، إلا إذا عرَّض وورَّى، والذي قاله إبراهيم عليه السلام معراض من الكلام، ولقد نوى به أن من في عنقه الموت سقيمٌ.

قال «ابن عرفة»: اعلم أن الكذب منه جائزٌ، ومنه واجبٌ، ومنه حرامٌ، ومنه مكروهٌ، فالمستحيل على الأنبياء منه المكروه والحرام، وما عداهما يجوز في حقِّهم، وقد قال «ابن التلمساني» وغيره: إن الأنبياء إنما هم معصومون من الحرام والمكروه، لا من المباح.

---

(1) راجع الكشاف (ج5/ ص221)

(2) لفظ ابن عطية: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ ﴾ يحتمل أن يكون رأى ذلك بعينيه، ورؤيا الأنبياء وحيٌ، وعيّن له وقت الامتثال، ويحتمل أن أمر في نومه بذبحه فعبَّر هو عن ذلك، أي: إني رأيت في النوم ما يوجب أن أذبحك. على وجه المشاورة (المحرر الوجيز، ج7/ ص 301)

(3) لفظ الكشاف: على وجه المشاورة (ج5/ ص221)

ويحتمل أن يكون أراد بقوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ التعريض، لا نفس السقم، فلا يكون كذبًا، وقد جاء في الحديث: من أين أنتم؟ قال: «**نحن من ماءٍ**»، قال المخاطب: لا أدري ما ماءٌ[1]. فقال: «نحن من ماءٍ» ففهم المخاطب أنه بلدٌ، وهم يريدون الماء الدافق، إلى غير ذلك.

وقد قال «**ابن التلمساني**» في استعمال اللفظ المشترك أن منهم من منعه، ومنهم من أجازه، وقال: إن فيه البيان الإجمالي، فهذا منه[2].

***

قوله تعالى: ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٢﴾﴾ [الصافات: ١١٢].

قال «**الزمخشري**»: ﴿نَبِيًّا﴾ حالٌ مقدَّرةٌ، كقوله تعالى: ﴿فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴿٧٣﴾﴾ [الزمر: ٧٣]، ثم أورد سؤالا حاصله أن الحال صفة لصاحبها، لا يتأتى إلا ممن يصحُّ اتصافه بها، أما من لا يمكن ذلك منه فلا، وإسحاق عليه السلام معدوم حين البشارة، فكيف يوصف إسحاق بأنه قدَّر أن يكون نبيا في المستقبل وهو معدومٌ، والمعدوم لا يتصف بالنبوَّة؟

فأجاب بأ المراد: «وبشَّرْناه بوجوه إسحاق نبيا»، وهو حالة الوجود يصحُّ اتصافه بأنه قدَّر كونه نبيا في المستقبل[3].

فقال «**ابن عرفة**»: هذا باطل لوجهين:

ـ **الوجه الأول**: أن «وجود» مصدر موصول، وقد نصُّوا على أنه لا يجوز حذف الموصول وبعض صلته وإبقاء البعض.

قيل له: أجاز ذلك «**ابن مالك**» في «أَنَّ» وصلتها.

فقال: إنما جاز حذف الموصول فقط، وأما حذف بعض الصلة فما أجازه أحدٌ.

---

(1) راجع الروض الأنف للسهيلي (ج5/ ص93) طبعة دار الكتب الإسلامية.

(2) تقييد السلاوي (ق130/ أ)

(3) راجع الكشاف (ج5/ ص227)

ـ **الوجه الثاني**: إما أن يجعل المقدَّر الفاعل أو المفعول، فإن كان الفاعل بطل مطلوبه، وإن كان المفعول فإما حالة الوجود أو حالة العدم، وذلك مشترك الإلزام بيننا وبينه لأنا نمنع أن يكون حالة الوجود مقدَّرا.

وقوله: «إن الحال صفة لصاحبها لا يتأتى إلا ممن يمكن وقوعها منه ويتصف بها» باطلٌ، بل يجوز أن تقول: «إذا كان غدا يأتيك حمار زيد منطلقًا»، فـ«منطلقا» حال من الحمار ولا يمكن اتصافه بها.

قال «**الطيبي**»: ومنهم من قدَّره: «﴿ وَبَشَّرْنَٰهُ بِإِسْحَٰقَ ﴾ مقتضيا نُبوَّتَهُ».

فقال «**ابن عرفة**»: على هذا تكون حاصلا محصّلة لأن اقتضاء النبوة حاصل لا مقدَّرٌ[1].

* * *

قوله تعالى: ﴿ وَنَصَرْنَٰهُمْ فَكَانُوا۟ هُمُ ٱلْغَٰلِبِينَ ﴿١١٦﴾ وَءَاتَيْنَٰهُمَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلْمُسْتَبِينَ ﴿١١٧﴾ وَهَدَيْنَٰهُمَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١١٨﴾ ﴾ [الصافات: ١١٦ – ١١٨].

قال «**الزمخشري**»: ﴿ وَهَدَيْنَٰهُمَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ أي: هديناهما للإسلام[2].

قال «**ابن عرفة**»: يحكى عن «**اليفرني**» أنه كثيراً ما ينتقد على «**الزمخشري**» ويقول: «إِيش[3] قال ذاك الذي يدعي أنه يعرف العربية؟»، فيُحكى له كلامُه فيردُّه.

---

(1) تقييد السلاوي (ق133/ أ)

(2) قال الزمخشري: صراط أهل الإسلام. (الكشاف، ج5/ ص228)

كتب عليه الطيبي: يعني أن الله تعالى كشف عن هذا الصراط في الفاتحة، وأوضحه بقوله: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾ ﴾[الفاتحة: ٧] حيث قيّده أوّلًا بقوله: ﴿ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ﴾ ليخرج اليهود، وثانيا بقوله: ﴿ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ ليخرج النصارى فيختصُّ بالمسلمين، فيكون ذكره ههنا تعريضًا باليهود. (فتوح الغيب، ق224/ أ)

(3) يعني: أيّ شيءٍ.

قال «**ابن عرفة**»: وهذا عندي من المواضع التي أخطأ فيها، فإن هدايتهما للإسلام شاركهما فيها بنو إسرائيل، فيَرِدُ السؤال: لأي شيء خصَّصهما بالذِّكْرِ ولم يقل: «هدايناهُمْ»، كما قيل: ﴿ وَنَصَرْنَٰهُمْ فَكَانُوا۟ هُمُ ٱلْغَٰلِبِينَ ﴿١١٦﴾ ﴾ [الصافات: ١١٦] ؟ فتخصيصُهما هنا بالذكر دليل على أنه ليس المراد الهداية للإسلام، بل هو أخصُّ من ذلك، وهو الهداية بحفظ التوراة والتفهُّم فيها وعِلْمِها والعمَلِ بها.

قيل لـ«**ابن عرفة**»: بل المراد الإسلام كما قال «**الزمخشري**»، ولا شك أن إسلام موسى وهارون سابق على إسلام قَوْمِهما، فلذلك خُصَّا بالذكر دون قومهما.

فقال: يلزمك هذا في نصرتهم لأنّ نصرتهما متقدمة على نصرة قومهما بدليل أنّ فرعون أراد قتل موسى؛ ﴿ فَخَرَجَ مِنْهَا خَآئِفًا يَتَرَقَّبُ ۖ قَالَ رَبِّ نَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢١﴾ ﴾[القصص: ٢١]، فنصرته سابقة على نصرة قومه مع أنه لم يفرده بالذكر هناك، بل قال: ﴿ وَنَصَرْنَٰهُمْ ﴾، فلا أثر للسبقية في التخصيص بالذكر، وبدليل قوله بعده: ﴿ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِى ٱلْءَاخِرِينَ ﴿١١٩﴾ ﴾ [الصافات: ١١٩]، وهذا خاص بهما فلا تقع فيه مشاركة، فهو قرينة في أن الذي قبله خاص بهما وليس فيه مشاركة[1].

* * *

كتب عليه **الطيبي**: يعني أن الله تعالى كشف عن هذا الصراط في الفاتحة، وأوضحه بقوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾ ﴾[الفاتحة: ٧] حيث قيّده أوَّلًا بقوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ ليخرج اليهود، وثانيا بقوله: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ ليخرج النصارى فيختصُّ بالمسلمين، فيكون ذكره ههنا تعريضًا باليهود. (فتوح الغيب، ق224/ أ)

(1) تقييد السلاوي (ص 507، 508) تحقيق د. الزار

قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الصافات: ١٥٨].

قال «**الزمخشري**»: الجِنَّةُ: الملائكة. قال: ولفظ الجِنِّ صادِقٌ على الملائكة والجان، فمن كان منهم طائعا مُتَّبعًا سُمِّيَ مَلَكاً، ومن كان متمرِّدًا عاصيًا سُمِّيَ جِنِّيا[1].

قال «**ابنُ عرفة**»: هذا خطأ لأن الملائكة معصومون من الذنوب[2]؛ قال تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦]، والجنُّ غَيْرُ معصومين.

وقوله: «إنَّ من كان طائعاً يُسمَّى ملكاً» يوهم أنه يُخلَق قابلًا للطاعة والمعصية، وهو خطأ، ولا يخلق الملَك إلا على حالة التنزيه، فالأولى أن يقول: المراد بالجنة الملائكة، وسماهم جنة لاستتارهم على جهة المجاز، أو المراد الجن حقيقةً[3].

***

(1) قال الزمخشري بعد أن صرح بأن المراد بالجنة في الآية الملائكة: فإن قلت: لم سمى الملائكة جنةً؟ قلت: قالوا: الجنس واحد، ولكن من خبث من الجن ومرد وكان شرا كله فهو شيطان، ومن طهر منهم ونسك وكان خيرا كله فهو ملَكٌ. (الكشاف، ج5/ ص233)

(2) قال الإمام ابن عرفة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: ١٧٧]: من لوازم الإيمان بالملائكة الإيمانُ بعِصْمَتِهِم، وأنهم أجسامٌ. (تقييد الأبي، ج2/ ص 515 تحقيق د. المناعي)

وقال أيضا: لم يزل الشيوخ يخطِّئون من يقول: إنّ إبليس كان من الملائكة. وأما هاروت وماروت فكانا عالمين بالسحر، ولم يعملا به لأن الملائكة معصومون. (تقييد البسيلي (مخ/ ص 450)

(3) تقييد السلاوي (ص 511) تحقيق د. الزار

سورة ص

قوله تعالى: ﴿ٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلۡأَيۡدِۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ١٧﴾ [ص: ١٧].

حمله «**الزمخشري**» على وجهين:

ـ إما أنه تخويف لهم[1].

ـ وإما أنه على معنى التهييج والإلهاب للنبي ﷺ[2].

قال «**ابن عرفة**»: والصبر دليل على أنه يلحقه منهم مشقَّةٌ ومخالفين ومعاندة وعدم الانقياد للإيمان به، وذلك موجب للجزع وحزن القلب، فقيل له: لا تحزن عليهم واصبر واذكر عبدنا داود ذا القوة العظيمة كيف جرى له[3].

* * *

---

(1) وهذا مأخوذ من قول الزمخشري: كأنه قال لنبيِّه عليه الصلاة والسلام: اصبر على ما يقولون، وعظِّم أمر معصية الله في أعينهم بذكر قصة داود، وهو أنه نبيٌّ من أنبياء الله تعالى قد أولاه ما أولاه من النبوَّة والملك لكرامته عليه وزلفته لديه، ثم زلَّ زلَّة فبعث إليه الملائكة ووبَّخهُ عليها على طريق التمثيل والتعريض، حتى فطن لما وقع فيه فاستغر وأناب، ووجد منه ما يحكى من بكائه الدام وغمِّه الواصب، ونقش جنايته في بطن كفِّهِ حتى لا يزال يجدد النظر إليها والندم عليها، **فما الظنُّ بكم مع كفركم ومعاصيكم؟!** (الكشاف، ج5/ ص248)

وسكت الطيبي عن كلام الزمخشري (فتوح الغيب، ق228/ ب)، وتبعه البيضاوي في أنوار التنزيل وسكت عنه الخفاجي (راجع عناية القاضي، ج7/ ص302) وكذا العضد الإيجي في تفسيره (ق572/ أ) وأبو السعود في الإرشاد (ج7/ ص219)

وأما السكوني فقد انتقد كلام الزمخشري قائلا: هذا كله اعتزالٌ وضلال، فنسبته المعصية إلى النبوة كفرٌ وجهلٌ، وداود عليه السلام معصومٌ على ما تقدّمت دلائله من قبل، وقدّمنا بيان التأويل له بنظرة ضرورية أي غير مقصودة، وخطرة ضرورية لم يقصد بذلك مخالفة، ثم لله تعالى تنبيهُ عبده على أدنى شيء لعظمة مقامه عنده، وقد يَعُدُّه المشرَّفُ القَدْرِ على نفسه ظلما وبغيا تواضعًا، كما عد النسيان عصيانا في قصة آدم عليه السلام وإن لم يكن في نفس الأمر يقصد بذلك التأنيب، فتأمل ولله شفاء الصدور. (مقتضب التمييز، ق116/ أ)

(2) وهذا مأخوذ من قول الزمخشري: صُنْ نفسَك وحافظ عليها أن تزلَّ فيما كلّفت من مصابرتهم وتحمّل أذاهم. (الكشاف، ج5/ ص248)

(3) تقييد السلاوي (ق138/ ب)

قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ﴾[ص: ٢٧].

قال «**الزمخشري**»: ﴿بَٰطِلًا ﴾ أي: خلقا باطلًا، لا لغرض صحيح وحكمة بالغة، وهو أن خلقنا نفوسا أودعناها العقل والتمييز ومنحناحا التمكين وأزحنا عللها ثم عرضناها للمنافع العظيمة بالتكليف وأعددنا لها عاقبة وجزاءً على حسن أعمالهم(1).

قال «**ابن عرفة**: في ظاهر الآية حجة للمعتزلة القائلين بالتحسين والتقبيح عقلا، وبمراعاة الأصلح لأن قبلها: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾﴾ [ص: ٢٦]، فظاهرها أن خلق السماوات والأرض وما بينهما يدلُّ عقلا على وجوب المعاد، وأن هذا العالَم لم يخلق سدى ولا باطلًا وعبثا، وإنما خلق ليجازى في الدار الآخرة بالثواب أو العقاب.

وجوابنا نحن عن هذا أن نقول: خَلْقُ السماوات والأرض إنما دلَّ بالعقل على وجود صانع العالَم ووجوب اتصافه بجميع صفات الكمال، ومن صفات الكمال أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فيجوز في حقِّه أن يبعث الرُّسُلَ وأن يعيد نشأتنا في الدار الآخرة، والمعجزات الظاهرة دلَّت على وجوب صدق الرسل، ومما أخبروا وجوب المعاد، فالآية دلَّت على وجوب المعاد بهذه الوسائط وهي سمعية، لا بالعقل، وإنما دلَّت بالعقل على وجوب وجود الصانع فقط(2).

* * *

قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ ﴾ [ص: ٧١].

---

(1) راجع الكشاف (ج5/ ص262)

(2) تقييد السلاوي (ق139/ ب)

قال «ابن عرفة»: وأورد «**الزمخشري**»[1] هنا سؤالا على قاعدته ومذهبه في التحسين والتقبيح العقليين، ومذهبنا نحن أن العقل لا يحسّن ولا يقبّح، فلا سؤال[2].

***

(1) قال الزمخشري: فإن قلت: كيف صحَّ أن يقول لهم: ﴿إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا﴾ وما عرفوا ما البشر ولا عهدوا به قبل؟ قلتُ: وَجْهُه أن يكون قد قال لهم: إني خالق خلقا من صفته كيت وكيت، ولكنه حين حكاه اقتصر على الاسم. (الكشاف، ج5/ ص281)

(2) تقييد السلاوي (ق144/ أ)

سورة الزمر

قوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝١﴾ [الزمر: ١].

قال «**الزمخشري**»: الكتاب جِنْسٌ يَعُمُّ الكتب المنزلة كلها من التوراة والإنجيل والقرآن[1].

ورَدَّهُ «**ابنُ عرَفة**» بأنّ القرآن إنما نزلَ نجومًا متفرِّقةً شيئًا بعد شيء، وغيره من الكتب نزل دفعةً واحدة، وقد فسَّر «**الزمخشري**» لفظة التنزيل بأنَّه التنجيم، فالمراد أنه نزل نجومًا متفرِّقة، وهذا يدل على أنه القرآن فقط، لا غيره من الكتب.

قيل له: لعل المراد بالتنزيل المجموع، وأن مجموع الكتب لم ينزل دفعةً واحدةً، بل شيئا بعد شيء، فالتوارة أولا جملة، ثم الزبور جملة، ثم الإنجيل جملة، ثم القرآن منجَّمًا، فالتنجيم فيما بين آحاد الكتب، وأما هي في أنفسها فلم يتعرض لها.

فقال «**ابن عرفة**»: يلزمك على هذا أن لا يكون «الكتاب» اسمَ جنس، بل اسم كلٍّ، و«**الزمخشريُّ**» إنما جعله اسم جنس[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿ لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾ [الزمر: ٤].

قال «**ابنُ عرفة**»: حمله «**ابن عطية**» على اتخاذ التشريف والتبَنِّي[3]، أي: لاصطفى اصطفاء التَّبنِّي، واللازِمُ باطلٌ، فالملزومُ مِثْلُه.

وظاهر كلام «**الزمخشري**» نَفْيُ الملزوم مع صحة وجود اللازم، وهو خلاف إجماع النُّظَّار، لأنه قال: «لو أراد الله اتخاذ الوَلَدِ لامتنع ذلك ولم يصِحَّ لكونه محالًا»[4]، فلم يبق

---

(1) فسر الكشاف الكتاب هنا بالقرآن أو بالسورة، ولم يرد في صدر سورة الزمر ما نسب إليه هنا (راجع، ج5/ ص286)

(2) تقييد السلاوي (ص 532) تحقيق د. الزار

(3) راجع المحرر الوجيز (ج7/ ص371)

(4) **قال الطيبي**: وتقرير المسألة: قال صاحب «**التقريب**»: لو أراد إيجاد الولد لم يصحّ إلا أن يصطفي بعض خلقه، وقد اصطفى الملائكة وشرّفهم، فغرَّكُم اختصاصُه فزعمتم أنهم أولاده، بل بناته، فكنتم كذّابين.

إلا أن يصطفي مِن خَلْقِه ما يشاء، وقد فعلَ ذلك بالملائكة والأنبياء[1]، مع أن «لَوْ» إذا دخلت على نَفْيَيْنِ عادَا ثُبوتَيْنِ وبالعكس، فعَوْدُ الأوَّل نفيًا والثاني ثبوتًا باطل.

فجواب الشرط على قوله مشكِلٌ لأنّ القضية الشرطية المتَّصلة[2] تلزمها منفصلةٌ مانعةُ الجَمْع من عَيْنِ مقدَّمها ونقيضِ تاليها، ومانعة الخلو من نقيض مقدَّمها وعَيْنِ تاليها، فيَرِدُ عليه السؤال الوارد في قوله تعالى: ﴿إِن نَّعْفُ عَن طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَآئِفَةً﴾ [التوبة: ٦٦].

وفي تحقيق معنى التلازم ونفي اللازم وإثبات الملزوم على ما قرَّر نظرٌ، فالأولى ما قيل: لو أراد أن يتخذ ولدًا ـ كما زعمتم ـ لاختار الأفضل لا الأنقص.

وقلتُ: مراد المصنّف أن مؤدى ﴿لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ في هذا المقام مؤدى قولنا: «لامتنعَ ولم يصحَّ» إلى آخره، والاستثناء في قوله: «ولم يتأتَّ إلا أن يصطفي» على أسلوب قول لبيد:

ولاعَيْبَ فيهم غـيْـرَ أنَّ سُيُوفـهُمْ بـهِـنَّ فـلُـولٌ مِـنْ قِرَاعِ الكَتـائِـبِ

أراد: ليس فيهم عيبٌ ألبّتة، فوضع «غير أن سيوفهم بهنّ فلول» موضعه، أي: ولو كان هذا عيبا فهم موصوفون به، فإذن لا عيبَ فيهم، وكذلك المعنى: «﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ﴾ من خلقه بعضه ويختصّهم ويقويهم بما يختص الرجل ولده ويقرّبه، وقد فعل ذلك بالملائكة، ولا خفاء أن الاصطفاء ليس من اتخاذ الولد في شيء، فإذًا محالٌ أن يتخذ ولدًا.

تلخيصه أنه لو أراد الله أن يتخذ ولدًا لكان الطريق إلى ذلك ما يمتنع أن يكون طريقًا وهو اصطفاء الملائكة. (فتوح الغيب، ق236/ ب)

(1) راجع الكشاف (ج5/ ص287)

(2) مثال القضية الشرطية المتصلة قولك: «كلما كان الجرم ساكنا لم يكن متحركا»، فتلزمها منفصلة مانعة الجمع من عين مقدمها ونقيض تاليها وهي قوله: «**إما أن يكون الجرم ساكنا أو متحرِّكًا**»، وتلزمها مانعة الخلو من نقيض مقدمها وعين تاليها وهي قوله: «إما أن يكون الجرم غير ساكن وإما غير متحرك»، فلا يصحُّ خلوُّ الجرم عن الحركة ـ وهو غير السكون ـ والسكون ـ وهو غير الحركة.

وجوابه أنّ المثبتَ الاصطفاءُ الواقعُ من الله للأنبياء، لا الاصطفاء الذي هو التبَنِّي[1]، وهو المراد من اللازم، والمراد نَفْيُه، فينتفي الملزوم، وتقريره: «لو أراد اتخاذ الولد لاصطفى اصطفاء التبَنِّي، واللازِمُ باطل، فالملزومُ مِثْلُه»، ولذلك قرَّرَهُ «**الزمخشريُّ**»: «لَوْ أرادَ الولَدَ لما صَحَّ[2]»، كقولك: «لو كان لزيد ولَدٌ لما كان له ولد»، فهو من باب التركيب على المحال[3].

* * *

(1) **قال ابن برجان**: كان معهود الولد على وجهين: فوَلَدٌ منسوبٌ إلى أبويه بُنوَّةً وولادةً ورَحِمًا، فهذا ليس له في الوجود وجودٌ ولا في الإمكان تمكُّنٌ ولا له في العقل مساغٌ بوجهٍ من الوجوه، ووَلدٌ بمعنى التبنِّي والاتخاذ، وقد كانت العرب وغيرها من الأمم يتبنَّونَ ويتخذون، كما قالت امرأة فرعون يوم التقطت موسى عليه السلام: ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا﴾ [القصص: ٩]، وكان رسول الله ﷺ قد تبنَّى زيد ابن حارثة وأسامة ابنه، فكانوا يدعونه ابن محمد وابن رسول الله حتى أنزل الله في ذلك قوله: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ﴾[الأحزاب: ٥] فقال رسول الله ﷺ لأسامة: «**أنت أخونا ومولانا**»[البخاري]، وكان المؤمنون يقولون له: «حِبّ رسول الله».

فلا يبعد أن تكون هذه العبارة جائزة في الكتب قبلنا، ولما أعضل بهم الداء وألحدوا بذلك عن سواء القصد الذي هو الاصطفاء إلى البنوَّة والولادة، أضلَّهم الله وأصمَّهم وأعمى بصائرهم ولعنهم وسدَّ السبيل عن العبارة عن ذلك، وكشف معنى الاصطفاء وأظهر لفظ الولاية ونسخ ذلك بهذا، وليس يبلغ الاصطفاء شِرْكَة في إلهية، ولا يلتبس معنى الولاية بالبُنُوَّةِ ألبتة، سبحانه وله الحمد، أنى يكون له ولدٌ ولم تكن له صاحبة، وأنى تكون له صاحبة ولم يكن له كفؤا أحد، وأنى يكون له كفؤ ولم يكن له ندٌّ ولا مثلٌ ولا شبيه؛ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١]. (تفسير ابن برجان، ج4/ ص539)

(2) راجع الكشاف (ج5/ ص287)

(3) تقييد البسيلي (مخ/ ص 367)

قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٢﴾﴾ [الزمر: ١١ – ١٢].

قال «**الزمخشري**»: وكرَّر ﴿أُمِرْتُ﴾ لأنّ الأول في الاعتقاد القلبي، والثاني في أفعال الجِسْم الحسِّية[1].

ورَدَّهُ «**ابنُ عرَفة**» بأنه إنما يكون قَلْبِيًّا أن لو قال: «﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ﴾ بِأَنْ أُخْلِصَ الدِّينَ لله»، وأمّا لفظ العبادة فهو صريحٌ في العبادة الحِسِّية، وإنما كررها ليربط بها تعليل الأمر بقوله: ﴿أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿لَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِّن فَوْقِهَا غُرَفٌ مَّبْنِيَّةٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [الزمر: ٢٠].

قال «**الزمخشري**»: فإن قلت: ما معنى ﴿مَّبْنِيَّةٌ﴾؟ فأجاب بأن المراد أنها بُنِيَتْ بناءَ المنازل التي على الأرض وسوِّيت تسويتها[3].

---

(1) نص كلام الزمخشري: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ﴾ بإخلاص الدين ﴿وَأُمِرْتُ﴾ بذلك ﴿لِـ﴾ أجل ﴿أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ أي: مقدَّمهم وسابقهم في الدنيا والآخرة، والمعنيُّ أن الإخلاص له السبقة في الدين، فمن أخلص كان سابقًا. فإن قلت: كيف عطف ﴿أُمِرْتُ﴾ على ﴿أُمِرْتُ﴾ وهما واحدٌ؟ قلتُ: ليسا بواحد لاختلاف جهتيهما، وذلك أن الأمر بالإخلاص وتكليفه شيء، والأمر به ليحرز القائمُ به قَصَبَ السَّبْقِ في الدين شيء، وإذا اختلف وجها الشيء وصفتاه يُنزَّلُ بذلك منزلةَ شيئين مختلفين. (الكشاف، ج5/ ص 295)

كتب الطيبي على قول الزمخشري: «**وذلك أنَّ الأمر بالإخلاص وتكليفه شيء**» يعني إذا كرر المعنى ليناط به معنى زائدٌ كان المجموع غير المفرَد، فالتقدير: أمرت إخلاص الدين، وأمرت بذلك لأن أكون من السابقين. وفائدته التنبيه على أنّ السبقَ المعتبَر ليس بتقدّم الزمان، بل بالتقدّم بالقَدَم؛ قال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴿١٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾﴾[الواقعة: ١٠ – ١١]. (فتوح الغيب، 238/ ب)

(2) تقييد السلاوي (ص 537) تحقيق د. الزار.

(3) الكشاف (ج5/ ص298)

قال «**ابن عرفة**»: وهذا فيه نظر، وإنما الجواب عندي أنه إشارة إلى أنها ليس فيها نقصٌ لأن البيت إذا كان في بنيانه خلل لم يصدق عليه أنه مبنيٌّ حقيقةً؛ لاحتياجه إلى زيادة بناءٍ، فقيل هنا: ﴿مَّبۡنِيَّةٌ﴾ إشارة إلى أنها مكمَّلة البناء لا تحتاج إلى زيادة بناء بوجهٍ.

قيل لـ«**ابن عرفة**»: فهلا قال: «كاملةٌ» فهو أصرح في هذا المعنى؟

فقال: أتى باللفظ الأخص العرفي وهو البناء لأنه أخصُّ بالغُرَفِ، والكمال يصدق عليها وعلى غيرها من الأجسام.

قيل له: هلا كانت منحوتة في الحجر، فهو أصرح وأتقن، كما قال تعالى: ﴿وَتَنۡحِتُونَ مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا فَٰرِهِينَ ١٤٩﴾ [الشعراء: ١٤٩].

فقال: إنما ذلك في الدنيا التي هي دار الفناء ويسرع التغيُّرُ إلى بنائها، بخلاف بناء الآخرة فإنه محكَمٌ لا تغيير فيه بوجه[1].

* * *

(1) تقييد السلاوي (ق149/أ)

قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦٓ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [الزمر: ٤٥].

ذكر «الزمخشري»[1] و«ابن عطية» سببَ نزولها[2]، وذكروا قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ ﴾ [الحج: ٥٢]، وذكروا حديث: «إِنَّ الشَّيْطَانَ أَلْقَى» وعبر عنه «الزمخشري» بقوله: وقيل: أراد استبشارهم بما سبق إليه لسانُ رسول الله ﷺ مِن ذكر آلهتهم حين قرأ ﴿وَٱلنَّجْمِ ﴾ [النجم: ١] عند باب الكعبة، فسجدوا معه لفَرَحِهِمْ[3].

قال «ابنُ عرَفة»: وهو حديثٌ صحيحٌ خرَّجه الثقات[4]، واختلف الناس في تأويله، والحقُّ في تأويله أنه كان في أثناء كلام النبي ﷺ سكوتٌ وتنَفُّسٌ، فتكلَّمَ الشيطانُ حينئذ

---

(1) ذكره الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ ﴾ [الحج: ٥٢] فقال: السبب في نزول هذه الآية أن رسول الله ﷺ لما أعرض عنه قومه وشاقُّوه وخالفه عشيرته ولم يشايعوه على ما جاء به تمنى لفرط ضجره من إعراضهم ولحرصه وتهالكه على إسلامهم ألا ينزل عليه ما ينفرهم، لعله يتخذ ذلك طريقا إلى استمالتهم واستنزالهم عن غيِّهم وعنادهم، فاستمر به ما تمناه حتى نزلت عليه سورة «النجم» وهو في نادي قومه، وذلك التمني في نفسه، فأخذ يقرؤها فلما بلغ قوله: ﴿ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ ﴾ [النجم: ٢٠] ألقى الشيطان في أمنيّته التي تمناها، أي: وسوس إليه بما شيعها به، فسبق لسانه على سبيل السهو والغلط إلى أن قال: «تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهنّ لترتجى». (الكشاف، ج4/ ص204)

(2) قال ابن عطية: قال مجاهد وغيره: نزلت في قراءة النبي ﷺ سورة النجم عند الكعبة بمحضر من الكفار، وعند ذلك ألقى الشيطان في أمنيّته فقال: «إنهنّ الغرانيقُ العُلَى، وإن شفاعتهنّ لتُرْتجَى»، فاستبشر الكفار بذلك وسُرّوا، فلمّا أذهب اللهُ ما ألقى الشيطان أَنِفُوا واستكبروا واشمأزت نفوسهم. (المحرر الوجيز، ج7/ ص399 ـ 400)

(3) الكشاف (ج5/ ص309) قال الطيبي في هذا الموضع: وقد أبطل هذا القولَ الإمامُ، واستقصينا القول في إبطاله في سورة الأنبياء. (فتوح الغيب، ق243/ ب)

(4) وهذا الذي اختاره الإمام ابن عرفة ذهب إليه غير واحد من العلماء، منهم الحافظ ابن حجر الهيتمي حيث قال في المجمع: رواه البزار والطبراني، ورجالهما رجال الصحيح. (ج9/ ص176) وراجع أيضا روح المعاني للآلوسي (ج10/ ص264)

بذلك الكلام، فظنَّ الكفارُ لغباوة فَهْمِهم ومَحَبَّتِهِمْ لآلهتهم أنه من كلامه ﷺ، وأعرَضَ المسلمون عن ذلك لعِلْمِهِمْ بصَوْتِه المعرفةَ التي لا شَكَّ عندهم فيها، وهي عادة المحب في الشيء إذا سمع أدنى شيء من الثناء عليه يُسَرُّ في ذهنه في محبوبه(1).

فكلام «**ابن عطية**» حسَنٌ(2)، و«**الزمخشري**» مع هذا أنه قاله بلسانه خطأ صراح لا يحل نَقْلُه ولا اعتقادُه، وليس باعتزالٍ، ولا يقوله سُنِّي ولا معتزلي.

و«**الزمخشري**» لم تزل الناس يقولون: إنه ضعيفٌ في أصول الدين، ولأجل هذا لا تَجِدُه يخالِفُ، ولا يأتي إلا بالمسائل المشهورة عندهم، وأمّا المسائل التي قواعِدُها خفيَّةٌ تفتَقِرُ إلى مقدّماتٍ ودلائل فلا يَقْدرُ عليها ولا يَذْكُرُها، وإنه عِلْمُه النحو واللغة والبيان(3).

* * *

قال العلامة الطيب بن كيران: هذه القصة أنكر ثبوتها حفاظٌ كالفخر الرازي، والبيهقي، وعياض في «الشفا». ولكن نازعهم الحافظ ابن حجر بأن القصة خرّجها جماعة من طرق كثيرة، والطرق إذا كثرت وتباينت مخارجها دلّ ذلك على أن لها أصلا، وثلاثة منها على شرط الصحيح، إلا أنها مرسلة يحتج بها من يحتج بالمرسَل، وكذا من لا يحتجّ به لاعتضاد بعضها ببعض، فالواجب تأويل ما في القصة مما يستنكر. (النشر الطيب، ج2/ ص150 ـ 151)

(1) وهو تأويل القاضي عياض على فرض صحة القصة بعد أن اختار بطلانها. (الشفاء، ج2/ ص 300) قال الإمام القرطبي بعد نقله: وهذا التأويل أحسنُ ما قيل في هذا. (الجامع لأحكام القرآن، ج14/ ص428)

(2) مقصوده قول الإمام ابن عطية بعد نقل نحو ما قاله الزمخشري: وحدّثني أبي رحمه الله أنه لقي بالمشرق من شيوخ العلم والمتكلمين من قال: هذا لا يجوز على النبي ﷺ وهو المعصوم في التبليغ، وإنما الأمر أن الشيطان نطق بلفظ أسمعه الكفارَ عند قول النبي ﷺ: ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ ﴾ [النجم: ١٩ – ٢٠]، وقرَّب صوته من صوت النبي ﷺ حتى التبس الأمر على المشركين، وقالوا: «محمد قرأها». قال ابن عطية: و﴿تَمَنَّىٰٓ ﴾ على هذا التأويل بمعنى «تلا» ولابدّ، وقد ورد هذا التأويل عن الإمام أبي المعالي رحمه الله وغيره. (المحرر الوجيز، ج6/ ص263 ـ 264)

(3) تقييد السلاوي (ص 553) تحقيق د. الزار.

قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [الزمر: ٥٦].

قال «**الزمخشري**»: أي: «كرَاهَةَ ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ﴾»(1).

قال «**ابن عرفة**»: هذا ظاهر على مذهبه لأنه يقول: «إن الله تعالى لم يخلق الشرَّ ولا أراده، فهو واقعٌ بغير إرادته»، وأما على مذهبنا نحن فلا يصحُّ لأنه إذا كانت الكراهة من الله تعالى فيلزم وقوع متعلَّقها لأنه لو كَرِهَ تلك المقالة لَـمَا وقعت منهم، وقد وجدناها واقعة من النَّفْسِ، فيلزم عليه الخُلْفُ في الخبر.

قيل لـ«**ابن عرفة**»: ترجع الكراهة إلى صفة الفعل.

فقال: ليس هنا فعل، بل نَفْيُ الفعل، فالإنابة معلَّلَةٌ بتلك المقالَة لا بوجودها.

قال: أو نردُّ الكراهة للعبد، أي: أنيبوا إلى ربكم لأجل كراهتكم أن تقول نفسٌ»(2).

***

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾﴾ [الزمر: ٦٥].

قال «**الزمخشري**»: هذا على سبيل الفرض والتقدير(3).

قال «**ابن عرَفة**»: لأنه إذا صحَّ فَرْضُ المحال العقلي واقعاً كقوله تعالى: ﴿إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف: ٨١]، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فأحرى أن يصح فرض المحال الشرعي.

---

(1) الكشاف (ج5/ ص313)

(2) تقييد السلاوي (ق158/ أ)

(3) راجع الكشاف (ج5/ ص319)

قال «**الزمخشري**»: كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، يعني على سبيل الإلجاء، ولن يكون ذلك[1] لامتناع الداعي ووجود الصارف عنه[2].

قال «**ابن عرفة**»: إنما قال ذلك لأن مذهبه أن الله تعالى شاء إيمان جميعهم لأنه حسن، ولم يشأ كفر جميعهم قبيح، فلذلك احتاج إلى تأويل الآية بالقسر والإلجاء، ومذهبنا نحن أنه شاء إيمان البعض وكفر البعض، فجميع ما وقع منهم من كفر وإيمان بمشيئته وإرادته[3].

* * *

(1) **كتب الطيبي** على قول الزمخشري: «ولن يكون ذلك»: أي: مشيئة الإيمان على القسر والإلجاء لامتناع الداعي إلى القسر والإلجاء لأن بناء التكليف على الاختيار، ووجود الصارف هو الحكمة لأن المشيئة عنده تابعة للحكمة لأن الحكمة لا تقسر على الكفر ثم تعذّب عليه. (فتوح الغيب، ق246/ ب)

(2) راجع الكشاف (ج5/ ص319)

(3) تقييد السلاوي (ق160/ أ)

سورة غافر

قوله تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِى ٱلطَّوۡلِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ إِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ ٣﴾ [غافر: ٣].

قال «**ابنُ عرفة**»: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ﴾ مُطلَقٌ[1] في الماضي والمستقبل، فهو في المؤمنين مقيَّدٌ بالمشيئة، وفي الكافرين مقيَّدٌ بالتَّوْبَةِ.

﴿وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ﴾ جعَلَهُ «**الزمخشريُّ**» عطفا تفسيريًّا[2] حمْلًا على مذهبه في جَعْلِ المغفرة في المؤمنين مشروطةً بالتوبة.

قال «**ابنُ عرَفة**»: وهو عندي دليلٌ لنا لأنه معطوفٌ، والعطف يقتضي المغايرة[3]، فلو أريد به الأول لجاء صفةً غيرَ معطوف، فدَلَّ أنّ الأوَّلَ مغفرةٌ تعُمُّ التوبةَ وغيرها، وأمّا الثاني فهو من عَطْفِ خاصٍّ على عامٍّ[1].

---

(1) قال الإمام ابن عرفة في مختصره الأصولي: المطلق: هو النكرة في سياق الإثبات دون قرينة تعيّنها، مثل: رأيتُ رجلًا. وإن شئت قلتَ: هو اللفظ الدالُّ على شائع في جِنْسِه. (ص552)

(2) قال الزمخشري: فإن قلت: ما بال الواو في قوله: ﴿وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ﴾؟ قلتُ: فيها نكتة جليلة وهي إفادة الجمع للمذنب التائب بين رحمتين: بين أن يقبل توبته فيكتبها له طاعة من الطاعات، وأن يجعلها محّاءةً للذنوب كأن لم يذنب، كأنه قال: جامع المغفرة والقبول. (الكشاف، ج5/ ص328)

(3) قال القاضي البيضاوي: وتوسيط الواو بين الأولين لإفادة تغاير الوصفين، إذ ربما يتوهم الاتحاد، وتغاير موقع الفعلين لأن الغفر هو الستر فيكون الذنب باقيًا، وذلك لمن لم يتب. (أنوار التنزيل، ج2/ ص201)

قال الطيبي معلقا على كلام البيضاوي: كأنه أراد بقوله: تغاير الفعلين ردّ قول الزمخشري، يعني إنما جيء بالواو ليفرق بين الوصفين ويؤذن بتغاير موقع الستر والقبول، فيكون الغفران بالنسبة إلى من لم يتب، والقبول بالنسبة إلى من تاب. (فتوح الغيب، ق32/ ب)

* * *

قوله تعالى: ﴿ وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْـَٔازِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ ۚ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾ ﴾ [غافر: ١٨].

قال «**ابن عرفة**»: واعتزل «**الزمخشري**» هنا وقال: «إنّ الشفاعة ليست إلا في رفع الدرجات وزيادة التفضّل»(2)، وهذا على أصله وإنكاره الشفاعة في خروج العصاة من النار.

* * *

ووضح العلامة **محيي الدين شيخ زاده** المقام غاية الإيضاح فقال: الفائدة الثالثة لتوسيط العاطف أنه لإفادة تغاير موقع الفعلين، أي متعلَّقهما بأن يكون الغفران بالنسبة إلى من لم يتب من أصحاب الكبائر، والقبول بالنسبة إلى التائبين عنها، وذلك لأن الغفر في اللغة إلباس الشيء وستره بما يصونه عن الدنس، والغفران والمغفرة من الله تعالى أن يصون العبد من أن يمسه العذاب. والاستغفار: طلب ذلك بالمقال والفعال، لا بالمقال وحده فإنه فعل الكذابين. ولما كان الغفران عبارة عن الستر، وكان معنى الستر إنما يعقل بالنسبة إلى الشيء الموجود الباقي، فينبغي أن يكون قوله تعالى: ﴿ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ ﴾ أنه غافرُ الكبائر وإن لم يتب عنها صاحبها، فإن المراد بالذنب: الكبيرة؛ لأن الصغيرة لا تبقى، بل تحبط بسبب كثرة ثواب فاعلها، فلما لم تَبْقَ لم يكن وجهٌ لتعلُّق الغفران والستر بها، فإن أهل السُّنة ذهبوا إلى أنه تعالى قد يعفو عن الكبائر بدون التوبة، ويدلُّ عليه هذه الآية؛ لأن قوله: ﴿ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ ﴾ مذكورٌ في مقام المدح العظيم، فينبغي أن يُحْمَل على ما يفيد أعظم أنواع المدح وهو كونه غافرًا للكبائر قبل التوبة. (حاشية على تفسير البيضاوي، ج7/ ص290 ـ 291)

(1) تقييد السلاوي (ق162/ ب)

(2) قال الزمخشري: الشفاعة لا تكون إلا في زيادة التفضُّل، واهل التفضُّل وزيادته إنما هو أهل الثواب. (الكشاف، ج5/ ص 338)

قوله تعالى: ﴿ تَدْعُونَنِى لِأَكْفُرَ بِٱللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِۦ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [غافر: ٤٢].

قال «ابنُ عرفة»: قول «الزمخشري»[1] و«ابنِ عطية»[2]: «المراد بالعلم: الـمَعْلُومُ»، لا يُحتاج إليه ، بل بقاءُ اللفظ على ظاهره أبلغ لأنه إذا أنكر عليهم دعاءَه لأنّ يُشْرِكَ بالله ما ليس له به عِلْمٌ، فأحْرَى أن يُنْكِرَ عليهم دعاءَه لأن يُشْرِك به ما عَلِمَ نَفْيَهُ[3].

***

قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ فِى ٱلنَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٩﴾ ﴾ [غافر: ٤٩].

قال «الزمخشري»: أَوْقَعَ الظاهِرَ مَوْقِعَ الـمُضْمَرِ[1]، والأصل أن يقول: «لِـخَزَنَتِهَا»؛ تهويلًا وتعظيمًا. قال: ويحتمل أن يريد به الخصوص، وأنَّ جهنم أَبْعَدُ النَّارِ قَعْرًا، من قولهم: بئرٌ جِهِنَّامٌ، بعيدَةُ القَعْرِ[2].

---

(1) قال الزمخشري: المراد بنفي العلم: نفي المعلوم، كأنه قال: وأشرك به ما ليس بإله، وما ليس بإلهٍ كيف يصحّ أن يعلم إلهًا. (الكشاف، ج5/ ص 350)

ووافقه **البيضاوي** بقوله: المراد نفي المعلوم والإشعار بأن الألوهية لابدّ لها من برهان واعتقادها لا يصحّ إلا عن إيقان. (أنوار التنزيل، ج3/ ص 210)

(2) قال ابن عطية: ليس معناه أني جاهل به، بل معناه أن العلم بأنّ الأوثان وفرعون وغيره ليس لهم مدخل في الألوهية، وليس لأحد من البشر علمٌ بوجه من وجوه النظر بأن لهم في الألوهية مدخلًا، بل العلم اليقين بغير ذلك من حدوثهم متحصل. (المحرر الوجيز، ج 7/ ص445)

(3) تقييد البسيلي (مخ/ ص383)

(1) إيقاع الظاهر موقوع المضمر كثير في القرآن العظيم، ويكون **إِمَّا لزِيَادَةِ التَّقْرِيرِ وَالتَّمْكِينِ** نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ١ – ٢]، والأصل: «هُوَ الصَّمَدُ». وقوله: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥]، والأصل: «وَبِهِ نَزَلَ». وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ۝٢٤٣﴾ [البقرة: ٢٤٣]، والأصل: «ولكِنَّهُمْ لا يَشْكُرُون». وقوله: ﴿لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ آل عمران: ٧٨ ، والأصل: «وَمَا هُوَ مِنْهُ»، «وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِهِ». **وَإِمَّا لزِيَادَةِ قَصْدِ التَّعْظِيمِ**، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٨٢﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٢٢﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقوله: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ۝٧٨﴾ [الإسراء: ٧٨]. **وَإِمَّا لِقَصْدِ الإِهَانَةِ وَالتَّحْقِيرِ**، نحو قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ۝١٩﴾ [المجادلة: ١٩]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوًّا مُّبِينًا ۝٥٣﴾ [الإسراء: ٥٣]. **وَإِمَّا لِإِزَالَةِ اللَّبْسِ** حيث تُوهِّمَ الضميرُ أنه عَيْن الأول، نحو قوله تعالى: ﴿ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ ۚ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ ٱلسَّوْءِ﴾[الفتح: ٦]، كرَّر «السَّوْء» لأنه لو قال: «عَلَيْهِمْ دَائِرَتُهُ» لأوْهَم أن الضمير عائد إلى الله، وقوله: ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَآءِ أَخِيهِ ثُمَّ ٱسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِ﴾ [يوسف: ٧٦]، ولم يقل: «اسْتَخْرَجَهَا مِنْهُ» لئلا يُتوهَّم عود الضمير إلى الأخ فيصير كأنه مباشَرٌ بطَلَبِ خروجها، وليس كذلك لما في المباشرة من الأذى الذي تأباه النفوس الكريمة، فأُعِيدَ لفظ الظاهر لنفي هذا، ولم يقل: «مِنْ وِعَائِهِ» لئلا يُتوهَّمَ عَوْدُ الضمير إلى يوسف لأنه العائد إليه ضمير ﴿ٱسْتَخْرَجَهَا﴾. **وَإِمَّا لِقَصْدِ تَقْوِيَةِ دَاعِيَةِ المأْمُورِ**، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ۝١٥٩﴾ [آل عمران: ١٥٩]، **وَإِمَّا لِتَعْظِيمِ الأَمْرِ**، نحو قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ۝١٩﴾ [العنكبوت: ١٩]، وقوله: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ﴾ [الإنسان: ١ – ٢]. **وَإِمَّا لِقَصْدِ التَّوَصُّلِ بِالظَّاهِرِ إِلَى الوَصْفِ**،نحو: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٥٨] بعد قوله: ﴿إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، فلم يقل: «فَآمِنُوا بالله وَبِي» ليتمكَّنَ من إجراء الصفات التي ذكرها ليعلم أن الذي وجب الإيمان به والاتباع له هو من وصف بهذه الصفات، ولو أتى بالضمير لم يمكن ذلك. **وَإِمَّا لِلتَّنْبِيهِ عَلَى عِلَّةِ الحُكْمِ**، نحو قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٥٩]، والأصل: «فَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ»، وقوله: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ

قال «**ابن عرفة**»: هذا لا يَصِحُّ لأن جهنم ليست هي النار، وإنما هي اسمٌ لمحل النار وللنار جميعًا، فهي اسمٌ للظرف والمظروف؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَآ﴾ [الزمر: ٧١]، فليست هي النار نفسها حتى يحتاج فيها إلى السؤال عن إيقاع الظاهر موقِع المضمَر[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُحۡىِۦ وَيُمِيتُۖ فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٦٨﴾﴾ [غافر: ٦٨].

قال «**الزمخشري**»: هذا بمعنى الإرادة[3].

قال «**ابنُ عرفة**»: وهو على مذهبه في إنكاره خطاب المعدوم، وقد تقدم له نحوه في سورة مريم.

بِـَٔايَٰتِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ ﴿١٧﴾﴾ [يونس: ١٧] والأصل: «إنهم لا يفلحون»، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُصۡلِحِينَ ﴿١٧٠﴾﴾ [الأعراف: ١٧٠] والأصل: «لا نُضِيعُ أَجْرَهُمْ» وهذا والذي قبله من إعادة الظاهر بمعناه. **وإمّا لقَصْدِ العُمُومِ**، نحو: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾[يوسف: ٥٣]، ولم يقل: «إنَّهَا لأمَّارَةٌ» لئلا يتوهَّم تخصيصُ ذلك بنفسه. وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴿١٥١﴾﴾ [النساء: ١٥١]، ولم يقل: «وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ» لئلا يتوهم خصوص ذلك بهم. (الشهب الثواقب، للشقانصي ج2/ ق40/ ب)

(1) الكشاف (ج5/ ص352)

(2) تقييد السلاوي (ص 576) تحقيق د. الزار

(3) **قال الزمخشري**: يكوّنه من غير كلفة ولا معاناة، جعل هذا نتيجة من قدرته على الإحياء والإماتة وسائر ما ذكر من أفعاله الدالة على أن مقدوراً لا يمتنع عليه، كأنه قال: فذلك من الاقتدار إذا قضى أمراً كان أهون شيء وأسْرَعه. (الكشاف، ج5/ ص359)

قال الطيبي بعد إيراد آخر كلام الزمخشري: أو المعنى: اعلموا وتنبهوا على أن من كان قادرًا على تلك المقدورات العظيمة كما شاء كيف شاء متى شاء، بلا مانع ولا مدافع، كان أمره إذا قضى أمر الإعادة وُجِد كأهون شيء وأسرعه. وإنما قيّدنا بذكر الإعادة لأن جميع ما ذكر من الآيات واردٌ عقب قوله: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٞ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴿٥٩﴾﴾[غافر: ٥٩]. (فتوح الغيب، ق259/ أ)

وقال «**ابن عطية**»: القَضاءُ: إخرَاجُ المَخْلُوقِ مِنَ العدَمِ وإيجادُه، وهو بالقدرة، واقتران الأمر بذلك عظمةٌ في الملك وإظهارٌ للقدرة، والأمر للموجود حين تلبس القدرة بإيجاده، لا قبل ذلك لأنه حينئذ لا يخاطب في معنى الوجود والكون، ولا بعد ذلك لأن ما هو كائن لا يقال له كن[1].

قال «**ابن عرَفة**»: قوله: «لا يصح خطابُه قبل وجوده» جَيِّدٌ، وتعليلُه له بما ذكر غيرُ صحيح، والذي تقدم لنا في «**الإرشاد**» وأصول الفقه أنّ مذهب أهل السُّنة أنَّ خطابَ المعدوم على تقدير وجودِه، أمّا أن يراد به الخطابُ التنجيزيُّ وهو خطابُ التكليف بمعنى الأمر الشرعي فلا يصح للمعدوم، ويصح خطابُه لا على سبيل التنجيز[2]، فعلى هذا تُفهَمُ الآية، والله أعلم، وهو مرادُ «**ابن عطية**» لكنه أخطأ في التعليل بما ذكر[3].

* * *

---

(1) المحرر الوجيز (ج7/ ص456)

(2) **قال الإمام تقي الدين المقترح (ت 612هـ) في شرح الإرشاد لإمام الحرمين**: ليعلمْ طالبُ الحقائق أنّ الآمر قد يكون طالبا للفعل على الفور والتنجيز، وقد يكون طالبا للفعل في زمان سيأتي؛ فإنا نفرّق بين القائل لعبده: افعَل الآن، وبين قوله: افعل غدا. ثم هذا تقسيم في الطلب لابدّ منه. ثم ينقسم المعدوم إلى ما علم الله أنه لا يُوجَد، وإلى ما علم أنه سيوجد، فالقسم الأول لا يصحّ أن يكون متعلَّقا للأمر، والثاني متعلَّق الأمر، لكن لا على جهة التنجيز، **فالحاصل أن تعلق الأمر بالمعدوم يستدعي ألا يكون الطلب على جهة التنجيز، وألا يكون المعدوم مما علم الله أنه لا يوجد**. وإن حققنا قلنا: **الأمر لم يتعلق بالمعدوم، وإنما يتعلق بالموجود المتوقَّع**، وهو معنى قول صاحب الكتاب: إنه آمر لمن سيكون. فكما أن العلم الأزلي متعلق بالوجود الذي سيكون، كذلك الطلب الأزلي متعلق بالمكلّف الذي سيكون.

(3) تقييد السلاوي (ص 582) تحقيق د. الزار

سورة فصلت

قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ [1] فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [فصلت: ١٧].

قال «**ابن عرفة**»: احتج «**الزمخشري**» على أن الضلال غير مخلوق لله، وهي محتملة لمذهبنا ومذهبه، والهداية تحتمل معنيين: إما الهداية بالفعل، وإما بينا لهم أسباب الهداية وطرقها، وهو المراد هنا.

وقوله: ﴿فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ ﴾ بناهُ «**الزمخشري**» على قاعدته في أنَّ العبد يخلقُ أفعالَه، فلذلك احتج بها لمذهبه في أنّ الضلال مِن فعل العبد[1].

---

(1) **قال البيضاوي**: فدلَّلناهم على الحقّ بنصب الحجج وإرسال الرسل. **فكتب عليه الشيخ زاده**: إشارة إلى أن الهداية عبارة عن الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، سواء ترتب عليها الاهتداء أم لا، وليست عبارة عن الدلالة المقيَّدة بكونها موصلة إلى البُغْية. وفسَّرها الزمخشريُّ في سورة البقرة بالدلالة الموصلة إلى البغية، واستدل عليه بوجوه. ولـمَّا ورد عليه أن يقال: لو كانت الهداية عبارة عن الدلالة المقيَّدة بكونها موصلة إلى البغية لامتنع حصولها بدون الاهتداء، مع أنه تعالى أثبت الهداية بدون الاهتداء حيث قال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [فصلت: ١٧]، أي: فاختاروا الدخول في الضلالة على الدخول في الرشد، أجاب عنه بأنّ الهداية مستعارة للدلالة المجرّدة تشبيها لها بالدلالة الموصلة من حيث إنها مكّنتهم من الاهتداء، بحيث لم يُبْقِ لهم بعدها عُذْرًا ولا علَّةً، فصارت بذلك كأنها موصلةً فسميت هداية لذلك. واستدل المعتزلة بهذه الآية على أن الكفر والإيمان يحصلان من العبد، وذلك لأنها تدل على أنه تعالى ينصب الدلائل ويزيح العِلَل والأعذار، إلا أن الإيمان يحصل من العبد لأن قوله: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ ﴾ يدلّ على أنهم من عند أنفسهم أتوا بذلك العمى.

وهذا الاستدلال باطل لأنه يستلزم أن يُترَك كثيرٌ من دلائل العقل والنقل، منها قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾[الزمر: ٦٢]، وقوله: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ ﴾ [فاطر: ٣]. (حاشية على تفسير البيضاوي، ج7/ ص377)

(1) **قال الزمخشري:** ﴿فَٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡعَمَىٰ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ﴾ فاختاروا الدخول في الضلالة على الدخول في الرشد. فإن قلت: أليس معنى هَدَيْتُه: حصلت فيه الهدى؟ والدليل عليه قولك: هديته فاهتدى، بمعنى تحصيل البغية وحصولها، كما تقول: ردعته فارتدع، فكيف ساغ استعماله في الدلالة المجرّدة؟ قلتُ: للدلالة على أنه مكّنهم وأزاح عللهم ولم يُبْقِ لهم عذرًا ولا علةً، فكأنّه حصّل البغية فيهم بتحصيل ما يوجبها ويقتضيها. (الكشاف، ج 5/ ص376)

قال الإمام فخر الدين: قالت المعتزلة: هذه الاية دالة على أن الله تعالى قد ينصب الدلائل ويزيل الأعذار والعِلَل، إلا أن الإيمان يحصل من العبد لأن قوله: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ ﴾ يدلّ على أنه تعالى قد نصب لهم الدلائل، وقوله: ﴿فَٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡعَمَىٰ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ﴾ يدلّ على أنهم من عندهم أنفسهم أتوا بذلك العمى، فهذا يدلّ على أن الكفر والإيمان يحصلان من العبد.

وأقول: بل هذه الآية من أدلّ الدلائل على أنهما إنما يحصلان من الله، لا من العبد. وبيانه من وجهين:

ـ **الأول**: أنهم إنما صدر عنهم ذلك العمى لأنهم أحبوا تحصيله، فلِمَ وقع في قلوبهم هذه المحبة دون محبة ضده؟ فإن حصل ذلك الترجيح لا لمرجح فهو باطل، وإن كان المرجح هو العبد عاد الطلب، وإن كان المرجح هو الله فقد حصل المطلوب.

ـ **الثاني**: أنه تعالى قال: ﴿فَٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡعَمَىٰ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ ﴾ ومن المعلوم بالضرورة أن أحداً لا يحب العمى والجهل مع العلم بكونه عمى وجهلا، بل ما لم يظن في ذلك العمى والجهل كونه تبصرة وعلما لا يرغب فيه، فإقدامه على اختيار ذلك الجهل لابد وأن يكون مسبوقا بجهل آخر، فإن كان ذلك الجهل الثاني باختياره أيضا لزم التسلسل وهو محال، فلابد من انتهاء تلك الجهالات إلى جهل يحصل فيه لا بالاختيار وهو المطلوب.

وشرع صاحب الكشاف ههنا في سفاهة عظيمة، والأولى أن لا يلتفتَ إليه لأنه وإن كان قد سعى سعيا حسناً فيما يتعلق بالألفاظ، إلا أن المسكين كان بعيدًا من المعاني. (التفسير الكبير، ج27/ ص115)

ونحن نبني على مذهبنا في أنَّ كُلَّ شَيْءٍ مخلوقٌ بخَلْقِ الله تعالى، فيَخْلُقُ اللهُ تعالى لهم الدَّاعي إلى ذلك، وخَلْقُ الضَّلال في قلوبهم ليس مِنْ فِعْلِهِم الاستقلاليِّ بوَجْهٍ[1].

* * *

قال الطيبي معلقا على كلام الإمام فخر الدين: هذا يشعر بأن الإمام أقرّ بأن الألفاظ التنزيلية مع صاحب الكشاف، لكن دلائل العقل لا تساعد عليه، وليس كذلك لأن الألفاظ أيضا تنبو عن تفسيره، وبيانه أنا نوافقه أن الهدى ههنا مستعمل في مجرّد الدلالة، إما مجازاً على ما قال، أو حقيقة إذا قلنا بالاشتراك، لكن الخلاف في أنه للبيان والدلالة، أو لإزاحة العلة والتمكين على الهدى بمثابة تحصيل البغية فيهم بتحصيل ما يوجبها، فلننظر إلى مقتضى المقام ليظهر الحقّ، وكثيرًا ما يصرف اللفظ المستقيم من جهة النحو واللغة عن موضعه للمناسِب المعنوي، كما فعل في قوله: ﴿كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾[النساء: ٧٧]، وقوله: ﴿فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ ﴿٥﴾ وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ ﴿٦﴾﴾ [الحاقة: ٥ – ٦] قال ـ أي الزمخشري ـ : الطاغية مصدر كالعافية، أي: بطغيانهم، وليس بذاك لعدم الطباق بينها وبين قوله: ﴿بِرِيحٍ صَرْصَرٍ﴾ وفسَّرها بالواقعة المجاوزة للحدّ في الشدة لتطابق قوله: ﴿عَاتِيَةٍ﴾. وفي هذا المقام أغمض عن ذلك عصبيته، وذلك أن قوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ معطوف على قوله: ﴿فَأَمَّا عَادٌ﴾ [فصلت: ١٥]، وهما تفصيل لما أجمل ونشر لما لفّ في قوله: ﴿أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴿١٣﴾ إِذْ جَاءَتْهُمُ الرُّسُلُ مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنزَلَ مَلَائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ ﴿١٤﴾﴾ [فصلت: ١٣ – ١٤]، ألا ترى كيف جمعهما وعمّ في قوله: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٩﴾﴾ [فصلت: ١٩]، قال: يحشر الله عز وجل أعداء الله الكفار من الأولين والآخخرين، فإن قوله: ﴿فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ في مقابل: ﴿إِذْ جَاءَتْهُمُ الرُّسُلُ﴾، وإن قوله: ﴿فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ في مقابل: ﴿قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنزَلَ مَلَائِكَةً﴾ الآية، وكذا في قوله: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا﴾ [فصلت: ١٥] فإنّ الفاء في ﴿فَاسْتَكْبَرُوا﴾ فصيحة تفصح عن محذوف، أي: «فهديناهم ﴿فَاسْتَكْبَرُوا﴾» بدلالة قرينها، وظهر أن المراد من قوله: ﴿فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ دللناهم إلى الإيمان وبينا لهم سبيل الرشاد، يعني أرسلنا لهم صالحاً يدعوهم إلى التوحيد والعبادة، فاستحبوا العمى على الهدى فأحبوا التقليد والإقامة على ما كانوا عليه من الكفر والضلالة. (فتوح الغيب، ق 264/ ب)

(1) تقييد السلاوي، (ص 591) نقله د. الزار

قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيۡهِمۡ سَمۡعُهُمۡ وَأَبۡصَٰرُهُمۡ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٢٠﴾ [فصلت: ٢٠].

قال «**الزمخشري**»: وشهادة أعضائهم عليهم بنُطْقِها، كما أنطق الله الشجرة بأن يخلق فيها الكلام[1].

قال «**ابن عرفة**»: هذا دليل ضعفه في أصول الدين؛ إذ ليس ذلك بجارٍ على مذهبه؛ لأنه لو خلق الكلام فيها لَـما كانت هي المتكلِّمة ولا الشاهدة[2]، فكان يكون الله تعالى هو الشاهِدُ والمتكلِّمُ، فلا تقوم عليهم بذلك حجة[3].

* * *

---

(1) قال الزمخشري: فإن قلت: كيف تشهد عليهم أعضاؤهم؟ وكيف تنطق؟ قلتُ: الله ﷻ ينطقها كما أنطق الشجرة بأن يخلق فيها كلاماً. (الكشاف، ج 5/ ص 378)

(2) **قال الإمام فخر الدين الرازي**: هذا باطل على أصول المعتزلة لأن مذهبهم أن المتكلم هو الذي فعل الكلام، لا ما كان موصوفا بالكلام، فإنهم يقولون: إن الله تعالى خلق الكلام في الشجرة، وكان المتكلم بذلك هو الله تعالى لا الشجرة، فههنا لو قلنا: إن الله خلق الأصوات والحروف في تلك الأعضاء لزم أن يكون الشاهد هو الله تعالى، لا تلك، ولزم أن يكون المتكلم بذلك الكلام هو الله لا تلك الأعضاء، وظاهر القرآن يدلّ على أن تلك الشهادة شهادةٌ صدرت من تلك الأعضاء، لا من الله تعالى لأنه تعالى قال: ﴿شَهِدَ عَلَيۡهِمۡ سَمۡعُهُمۡ وَأَبۡصَٰرُهُمۡ وَجُلُودُهُم﴾، وأيضا أنهم قالوا لتلك الأعضاء: ﴿لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَا﴾[فصلت: ٢١]، فقالت الأعضاء: ﴿أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [فصلت: ٢١]، وكل هذه الايات دالة على أن المتكلم بتلك الكلمات هي تلك الأعضاء، وأن تلك الكلمات ليست كلام الله تعالى. (التفسير الكبير، ج27/ ص117)

ولخص الطيبي جواب الفخر قائلا: قال الإمام: فعلى هذا يلزم أن يكون المتكلم هو الله تعالى لأنه الذي فعل الكلام، لا ما كان موصوفا به، كما قلتم في الشجرة، كما أنه تعالى متكلم هناك لا الشجرة كذلك ههنا الشاهد هو الله تعالى لا الأعضاء، وظاهر القرآن بخلافه لأنهم قالوا لها: ﴿لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [فصلت: ٢١]. وأما على مذهبنا فسهلٌ لأن البنية ليست شرطًا للحياة والعلم والقدرة، فإن الله تعالى قادرٌ على خلق العقل والقدرة والنطق في كل جزء من هذه الأجزاء. (فتوح الغيب، ق264/ ب)

(3) تقييد السلاوي (ص 592) تحقيق د. الزار

قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَآءِى قَالُوٓاْ ءَاذَنَّٰكَ مَا مِنَّا مِن شَهِيدٍ ﴿٤٧﴾﴾ [فصلت: ٤٧].

قال «**الزمخشري**»: والمراد: أين شركائي في زعمكم[1].

قال «**ابن عرفة**»: هذا لا يحتاج إليه لأن الاستفهام للتوبيخ، ونصَّ المناطقةُ على أن القضيةَ لا تستلزم وجود الموضوع ولاعدمَهُ، وهذه قضيةٌ سالِبَةٌ لأنه اسفهامٌ في معنى النَّفْيِ لوَصْفِ الشِّرْكَة[2].

وهذا سؤال تبكيت لهم وخِزْي، فلا يستحق جوابًا، لكن لَـمَّا كانوا في مقام الدَّهَشِ وعدم العلم أجابوا بقولهم: ﴿ءَاذَنَّٰكَ﴾[3] ولم يُطلب منهم جوابٌ بوَجْهٍ، وعلى هذا فلا حاجة لسؤال «**الزمخشري**» في قوله: «إذ قد آذَنُوا فلِمَ سُئِلُوا؟»[4] لأنه سؤال تبكيت[5].

***

(1) قال الزمخشري: ﴿أَيْنَ شُرَكَآءِى﴾ أضافهم إليه تعالى على زعمهم. (الكشاف، ج5/ ص387)

(2) تقييد السلاوي، (ص 600) تحقيق د. الزار

(3) قال الزمخشري: أعلمناك. (الكشاف، ج5/ ص387)

(4) الكشاف، (ج5/ ص387)

(5) تقييد الأبي، (ص 600) تحقيق د. الزار

سورة الشورى

قوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۖ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡوَلِيُّ﴾ [الشورى: ٩].

قال «**الزمخشري**»: الفاء جواب لشرط مقدَّر، كأنه قيل: «إِنْ أَرَادُوا وَلِيًّا بِحَقٍّ ﴿فَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡوَلِيُّ﴾ بحقٍّ، لا وليَّ سواه»(1).

قال «**ابن عرفة**»: يَرِدُ عليه أن الجدليين كـ«**العميري**» وغيره نصوا على أن الأمور الثابتة الوجودية لا يصحّ الإتيان بها جوابًا لمقدَّر، فلا يقال: «إن قام زيدٌ فأبو بكر خليفة رسول الله» لأنه خليفة مطلقًا، وكذلك هنا الله هو الوليُّ في نفس الأمر، سواء أرادوا وليًّا أم لم يريدوا(2).

والجواب عن هذا بأن الكلام على تقدير: فاعلموا أن الله هو الوليُّ، وكذلك لو قلت: إن قام زيدٌ فأبو بكر خليفة رسول الله، تريد: فاعلم أن أبا بكر خليفة رسول الله، وهذا كلام حقٌّ(3).

* * *

قوله تعالى: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗاۖ فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخۡتِمۡ عَلَىٰ قَلۡبِكَ﴾[الشورى: ٢٤].

فسر «**الزمخشري**» الآية بأنّ معناها: فإن يشإ الله يجعلك من المختوم على قلوبهم حتى تفتري عليه الكذب، فإنه لا يجترئ على افتراء الكذب على الله إلا من كان مثل حالهم(4).

---

(1) الكشاف (ج5/ ص396)

(2) وأجاب الإمام ابن عرفة عن هذا في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ﴿٢٤﴾﴾ [الحديد: ٢٤] فقال: الأمورُ الثابتةُ في نفس الأمر إذا علِّقَت على أمر مقدَّرٍ لم يكن لها مفهومٌ، وفائدة تعليقها عليه التهييج على الاتصاف بنقيض ذلك المقدَّر، ولا يصحُّ كون مفهومها من دلالة أحرى لأن ذلك يوهم أن ذلك أمرٌ مقدَّرٌ منتقلٌ، مع أنه ثابتٌ لا يتبدَّلُ. (تقييد البسيلي، مخ/ ص471)

(3) تقييد السلاوي (ق183/ أ)

(4) ثم قال الزمخشري: وهذا الأسلوب مؤداه استبعاد الافتراء من مثله. (الكشاف، ج5/ ص407)

فكتب عليه الطيبي: وهو أنه تعالى وبّخهم على الافتراء المؤدي إلى إيجاب الختم والطبع ـ الذي هو من صفة أبعد الخلق وألعنهم ـ على مثل أكرم خلق الله وأحبهم إليه، هيهات وآدم ومن دونه تحت لوائه. وهذا هو معنى الاستبعاد الذي صرّح به. (فتوح الغيب، ق273/ أ)

قال «**ابن عرفة**»: والأولى عندي في تفسيرها أن هذه معجزة في شكل: «صَدَقَ عَبْدِي»، وبيانه أنهم نسبوك في القرآن الذي جئتهم به ـ حالة كونهم عاجزين عن الإتيان بمثله ـ إلى الكذب والحالة أنّ الله تعالى قادِرٌ على أن يختم على قلبك ويُعْجِزَك عنه في الحالِ وأَنْ يمحوه ويمحقه في المآل[1]، فلو كان ما قُلْتَهُ كذباً لختم الله على قلبك في الحال فلم تقدر على النطق به، ولَـمَحاهُ وأزاله في المآل فلا يبقى، وهو باقٍ إلى قيام الساعة؛ قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر: ٩]، وهذا من المعجزات التي لم يدركها الصحابة وأدركناها نحن، وهذا نحو ما يقول رجلٌ: أرسلني الملِك وهو يأمركم بكذا، ودليل صدقي أن ذلك الرِّواق يتحرك، وكذلك هذا، قال: القرآن من عند الله، وأنتم عاجزون عنه، ودليل صدقي أني آتي به في الحال ويثبت في ذهني[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿ إِن يَشَأْ يُسْكِنِ ٱلرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَىٰ ظَهْرِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿٣٣﴾ أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا۟ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٤﴾ ﴾ [الشورى: ٣٣ – ٣٤].

قال «**الزمخشري**»: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ﴾ التقدير: أو يعصف الرياح فيوبقهنَّ، أي: يهلكهنَّ[3].

وقريب من كلام الزمخشري قول القاضي البيضاوي: ﴿فَإِن يَشَإِ ٱللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ استبعادًا للافتراء عن مثله بالإشعار على أنه إنما يجترئ عليه من كان مختومًا على قلبه جاهلا بربّه، فأمّا من كان ذا بصيرة ومعرفة فلا. (أنوار التنزيل، ضمن حاشية شيخ زاده، ج7/ ص423)

(1) **قال الإمام ابن جرير الطبري**: يقول جل ثناؤه لنبيِّه محمدٍ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: فإن يشأ الله يا محمدُ يَطبَعْ على قلبك، فتنسى هذا القرآن الذي أنزل إليك. (جامع البيان، ج20/ ص504) ثم نقله عن قتادة.

(2) تقييد السلاوي، (ص 611) تحقيق د. الزار

(3) عبارة الزمخشري: ﴿ يُوبِقْهُنَّ ﴾ يهلكهنَّ، والمعنى: إنه إن يشأ يبتلي المسافرين في البحر بإحدى بلِيَّتَيْنِ: إما أن يسكن الريح فيركد الجواري على متن البحر ويمنعهنّ من الجري، وإما أن يرسل الريح عاصفة فيهلكهنَّ إغراقًا بسبب ما كسبوا من الذنوب. (الكشاف، ج5/ ص413)

قال «**ابن عرفة**»: إنما احتاج لهذا لأنه عطفه على جواب الشرط، وهو مركب من سبب وهو إسكان الريح ومسبَّب وهو الركود، ولا يحتاج إلى ذلك لأن الأول له سببٌ واحدٌ فركّبه عليه، والإهلاك له أسباب، وهو إما الريح العاصف، أو ركودها لكثرة الوَسْقِ، أو انخراقها[1].

❖❖❖

(1) تقييد السلاوي، (ق187/ أ)

سورة الزخرف

قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ عِيسَىٰ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ قَالَ قَدۡ جِئۡتُكُم بِٱلۡحِكۡمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعۡضَ ٱلَّذِى تَخۡتَلِفُونَ فِيهِ ﴾[الزخرف: ٦٣].

قال «**الزمخشري**»: فإن قلت: هلا بيَّن لهم كلَّ الذي يختلفون فيه، لا بعضه؟ قلت: كانوا يختلفون في الديانات وما يتعلق بالتكليف وفيما سوى ذلك مما لم يتعبّدوا بمعرفته والسؤال عنه، وإنما بعث ليبيّن لهم ما اختلفوا فيه مما يعنيهم من أمر دينهم[1].

قال «**ابن عرفة**»: الأولى في تفسير هذا أن يقال: الاختلاف كما قال «**الخُونَجي**» في التناقض أنه اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى، فالمختلفان أبدا أحدهما حق والآخر باطل، فالنبي إنما بعث لتبيين الحقّ، فإذا بينه علم بالضرورة أن ما عداه باطل.

وكذلك قوم عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ بعضهم يدعي أنّ مع الله شريكا ويثبت له الولد والزوجة، وبعضهم يوحّده وينفي عنه الشريك، فجاء عيسى مبينا أن الحقّ مع من يوحّده، وهذا بعضٌ من كلٍّ، معناه: ولأبين لكم منه ما هو الحقّ فتتبعونه وتتركون ما سواه[2].

***

(1) الكشاف، (ج5/ ص454)

(2) تقييد الأبي، (ص 618) تحقيق د. الزار

سورة الجاثية

قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٣﴾ وَفِي خَلۡقِكُمۡ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾﴾ [الجاثية: ٣ – ٤].

قال «**الزمخشري**»: أي: ﴿إِنَّ فِي﴾ خَلْقِ ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾[1].

فرَدَّهُ «**ابن عرفة**» بأنهم اختلفوا هل الخَلْق عَيْنُ المخلوق أو غيرُه؟ فإن قلنا: إنه نفسه، فلا فائدة للإضمار، وإن قلنا: إنه غيرُه، فهو قولٌ مرجوحٌ لأنه يلزم عليه التسلسل؛ لأنّ الخَلْقَ إما قديمٌ أو حادِثٌ، فقِدَمُه باطلٌ، وحدوثُه يستلزم خلقاً آخرَ محدِثًا له، والكلام في الخَلْق الآخر كالكلام في هذا، فيتسلسل[2].

---

(1) وهو الاحتمال الثاني الذي أورده الزمخشري بعد أن قال: يجوز أن يكون على ظاهره. (الكشاف ج5/ ص480) وهو قول الزجاج في «معاني القرآن وإعرابه»: المعنى ـ والله أعلم ـ إن في خق السموات والأرض لآيات، ويدل عليه قوله: ﴿وَفِي خَلۡقِكُمۡ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ﴾ [الجاثية: ٤]. (ج4/ ص431) ونقله الواحدي عن مقاتل، ثم قال: واختاره الزجاج. (التفسير البسسيط، ج20/ ص131)

(2) سئل الإمام ابن عرفة عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[البقرة: ١٦٤] هل أريد بخلق السماوات أنفسها، أو نفس إيجادها وإبداعها واختراعها؟ فأجاب بأنّ مذهب أهل السنة أنّ الخَلْقَ نَفْسُ المخلوق، لا أمر زائد عليه. ومن يقول: «إنه غير نفس المخلوق» يلزَمُه التسلسلُ؛ لأن ذلك الخَلْقَ يحتاج إلى خَلْقٍ آخر؛ لأنه يقال: بماذا وُجد؟ فيقال: بخَلْقٍ آخر، فيُنقَلُ الكلام إليه، فيفتقر خَلْقُه إلى خَلْقٍ آخر، وهلم جرّاً، فلما استحال التسلسل قطع أهل السُّنة بأنّ القدرة القديمة تتعلق بذات العين فتوجِدُها، فهي فِعْل الله تعالى. (تقييد الأبي، ج2/ ص 487)

وقال الإمام ابن عرفة تفسير في قوله تعالى: ﴿أَمَّن يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [النمل: ٦٤] فقال: ﴿ٱلۡخَلۡقَ﴾ المراد به هنا هو المخلوق. (تقييد الأبي، ص 272 تحقيق د. الزار)

وموجب تقدير «**الزمخشري**» هذا أنه عطف عليه: ﴿وَفِي خَلْقِكُمْ﴾، فلذلك أضمر «خَلْقِ»[1].

* * *

قوله تعالى: ﴿يَسْمَعُ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا ۖ فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝٨﴾ [الجاثية: ٨].

قال «**الزمخشري**»: هذا كقوله:

وَمَا يَكْشِفُ الغَمَّاءَ إِلَّا ابْنَ حُرَّةٍ يَرَى غَمَرَاتِ الـمَوْتِ ثُمَّ يَزُورُهَا[2]

فالـمُهْلَة هنا معنويَّةٌ[3] كما في البيت[4].

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٩٠﴾ [آل عمران: ١٩٠]: اختلفوا هل الخلق نفس المخلوق أو غيره، فحجة من قال: «إنه نفسه» بأنه لو كان غيره لزم عليه إما قِدَمُ العالم إذا قلنا إن ذلك الخلق لا يفتقر إلى خلق آخر، وإما التسلسل إذا قلنا بالافتقار. وأجاب الآخرون بأنه لو كان نفسه للزم عليه إضافة الشيء إلى نفسه في هذه الآية وأمثالها. والتحقيق أنه في الشرع يطلق ويراد به نفس المخلوق، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، ويطلق على الإنشاء والاختراع والتكوين كهذه الآية. (تقييد الأبي، ص 174، تحقيق د. العلوش)

(1) تقييد السلاوي، (ص 626) تحقيق د. الزار

(2) **قال الخفاجي**: أي: لا يكشف الشدة ويزيلها إلا رجلٌ كريمٌ يرى قحم الموت ويتحقق غمرات الممارسة حتى كأنه يشاهدها، ثم يتوسطها ولا يعدل عنها. والغماء: الغمّ والكرية، وأصل معناها التغطية، فليس بين رؤيته للشدائد ودخولها تراخ زماني، وإنما التفاوت في الرتبة بين مشاهدة الأهوال والدخول فيها. (عناية القاضي، ج8/ ص17)

(3) **عبر عنه الخفاجي** بقوله: فهي للتراخي الرتبي، لا الحقيقي كما في البيت المذكور، واختاروه لأنه أبلغ وأنسب بالمقام، وإن أمكن إبقاؤهُ على حقيقته هنا. (عناية القاضي، ج8/ ص17)

(4) **قال الزمخشري**: فإن قلت: ما معنى «ثم» في قوله: ﴿ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا﴾؟ قلت: كمعناه في قول القائل: يرى غمرات الموت ثم يزورها، وذلك أن غمرات الموت حقيقةٌ بأن ينجو رائيها بنفسه ويطلب الفرار عنها، وأما زيارتها والإدام على مزاولتها فأمرٌ مستبعَدٌ، فمعنى «ثُمَّ» الإيذان بأن فعل المقدم عليها بعدما رآها وعاينها شيءٌ يستبعَدُ في العادات والطباع، وكذلك آيات الله الواضحة الناطقة بالحق من تُليت عليه وسمعها كان مستبعدًا في العقول إصرارُهُ على الضلالة عندها واستكباره عن الإيمان بها. (الكشاف، ج5/ ص482)

قال «**ابن عرفة**»: وكان بعضهم يقول: بل هي هنا على حقيقتها، والمراد بذلك وَصْفُه بالشجاعة[1]؛ لأن الذي يرى غمرات الموت على قسمين:

ـ فواحدٌ يرتاب فيها ولا يتحققها، ويجوِّزُ أن لا تكون هي الغمرات، وهو الذي يَزُورها في أول الأمر.

ـ وآخرُ يبقى يتماهل حتى يتحقق أنها هي ثم يَزُورها بعد ذلك، فهذا أشدّ نفسا وأقوى جأشا وأشد شكيمة[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ [الجاثية: ٢٢].

قال «**الزمخشري**»: المعطوف عليه مقدَّرٌ. وقرَّره بوجهين، الثاني تقديره: لِتَدُلَّ على قُدْرَتِه، ﴿وَلِتُجْزَىٰ ﴾[3].

---

(1) قال شيخ زاده: بالغ في مدحه بالشجاعة بأنه يُقْدِمُ على غمرات الموت وشدائده بعد رؤيتها. والغماء: الشدة، وغمرات الموت: شدائد الحرب. (حاشية على تفسير البيضاوي، ج7/ ص526)

(2) تقييد السلاوي (ق192/ أ)

(3) قال الزمخشري: ﴿وَلِتُجْزَىٰ ﴾ معطوف على ﴿بِٱلْحَقِّ ﴾ لأن فيه معنى التعليل، أو على معلَّل محذوف تقديره: خلق الله السماوات والأرض ليدلّ به على قدرته ولتجزى كل نفس. (الكشاف، ج5/ ص487)

وشرح الفخر الرازي مراد الزمخشري فقال: ﴿وَلِتُجْزَىٰ ﴾ فيه وجهان:

ـ **الأول**: أنه معطوفٌ على قوله: ﴿بِٱلْحَقِّ ﴾ فيكون التقدير: وخلق الله السماوات والأرض لأجل إظهار الحق ولتجزى كل نفس.

ـ **الثاني**: أن يكون العطف على محذوف، والتقدير: ﴿ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ﴾ ليدل بهما على قدرته، ﴿وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ ﴾ والمعنى المقصود من خلق هذا العالم إظهار العدل والرحمة، وذلك لا يتم إلا إذا حصل البعث والقيامة وحصل التفاوت في الدرجات والدركات بين المحقين والمبطلين. (التفسير الكبير، ج27/ ص269)

فرَدَّ «**ابنُ عرَفة**» الثاني بأنه اعتزالٌ، وبناء على أنَّ أفعال الله معلَّلةٌ، فعندهم عقلا، وعندنا شرعًا.

قيل لـ«**ابن عرَفة**»: ارتباطُ الدليل بالمدلول عقلي عندنا وعندهم.

فقال: يلزمك اختلاف المعطوفين، فيكون التعليل المعطوف عقليا والمعطوف عليه شرعيا؛ لأن الجزاء على العمل شرعيٌّ وتفضلي، لا عقلي.

وقال «**الطيبي**»: المعطوف عليه: المعلولُ، لا العلة، فلا يلزم منه تعليل أفعال الله[1].

فرَدَّهُ «**ابنُ عرَفة**» بأن اللام إنما تدخل على العِلَّة، لا على المعلول.

***

وانتقد الشهاب الخفاجي الوجه الأول بقوله: قيل: إنه بناء على أن الباء للسببية الغائية، وهي معنى: علةً له. ولا وجه للتخصيص، فإن المعنى على الملابسة: خلقها ملتبسة ومقرونة بالحكمة والصواب، دون العبث والباطل. (عناية القاضي، ج8/ ص21)

ومثله قول القونوي تعليقا على قول البيضاوي الذي وافق فيه الزمخشري «عطف على بالحق لأنه في معنى العلة»: لأن الباء في ﴿بِٱلۡحَقِّ﴾ للسببية الغائية كما اختاره المصنف، وهو معنى: علةً له. وإن جعل الباء للملابسة فلا يكون معنى العلة، فحينئذ يراد الاحتمال الثاني وهو عطفه على علة محذوفة. (حاشية على تفسير البيضاوي، ج17/ ص433)

(1) **لفظ الطيبي**: ولقائل أن يقول: إن قوله: «ليدل بها على قدرته» معنى الحقّ، وبيانٌ للوجه الأول، وأما بيان الوجه الثاني فهو أن يقال: ﴿وَلِتُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ﴾ فعل ذلك، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]. (فتوح الغيب، ق290/ ب)

فأورده ابن التمجيد وعلق عليه قائلا: فيه نظر أيضا لأنه حينئذ يكون عطفا لمعلَّلٍ محذوف مقرونا مع عِلَّته المذكورة على معلَّل مذكور مقرونا مع علته، لا عطفًا على معلَّل محذوف، فالمعنى: خلق السماوات والأرض للحقِّ وفعل ذلك لتجزى كل نفس بما كسبت. (حاشية على تفسير البيضاوي، ضمن حاشية القونوي، ج17/ ص433)

سورة الأحقاف

قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأحقاف: ٣].

قال «**الزمخشري**»: أي: إلا بسبب الحكمة والمصلحة[1].

وقال «**ابن عطية**»: أي: بالواجب الحسن الذي قد حقَّ أن يكون[2].

وقال «الطيبي»: أي: بالثواب[3].

قال «**ابن عرفة**»: أما تفسير «**الزمخشري**» فعلى أصله ومذهبه في مراعاة الأصلح، وأنَّ أفعال الله تعالى معلَّلةٌ، وأمَّا نحن فمذهبنا أنَّ أفعال الله تعالى غيرُ معلَّلة، وذلك لأن تعليلها يؤدي إلى العجز؛ لأنه ما يفعل الشيءَ لتحصيل الغرض إلا من عجز عن تحصيل ذلك الغرَض دون التسبب له بذلك الشيء، فيفعل السبب المحصِّلَ للغرض، والله تعالى قادر على كل شيء، فيفعل الشيء من غير تحصيل سببه. وأمَّا أحكامُ الله فمُعلَّلَةٌ عندنَا شَرْعًا، لا عَقْلًا.

وأما تفسير «**ابن عطية**» فعبارة اعتزالية، ويمكن تأويلها على الوجوب الشرعي لا العقلي.

وأما تفسير «**الطيبي**» فيُتأَوَّلُ على الثواب الشرعي، لا العقلي؛ لأن المعتزلة يقولون بالتحسين والتقبيح، وأن الله تعالى يجب عليه أن يثيب الطائع، فيجيء تأويلها أن الله تعالى خلق السموات والأرض بسبب الثواب والعقاب.

قال «**ابن عرفة**»: وتأويل الآية عندي أنّ الحق تارة يراد به ضد الباطل وهو الأمر الثابت الموجود، وتارة يراد به الصِّدْق وهو ضد الكذب، فحَمْلُ الآية على الأول لا

---

(1) عبارة الزمخشري: إلا خلقًا ملتبسًا بالحكمة والغرَض الصحيح. (الكشاف، ج5/ ص491)

(2) المحرر الوجيز (ج7/ ص608)

(3) **لفظ الطيبي**: المعنى: ما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بأن نوحَّدَ ونُعبَد، وبأن نُثيبَ من أقبل على ذلك ونُعاقِبَ من أعْرَض عنه وأجل مسمى، ولذلك أنزلنا الكتب وأرسلنا الرسل، وهؤلاء الكفار يعكسون الأمر. (فتوح الغيب، ق291/ ب)

يصح لأنه يؤدي إلى أمْرٍ لم يقله أحدٌ وهو أنه يتناول دين المؤمنين والكافرين لأنه موجود ثابت، فيلزم أن يكون الكفر حقًّا، فتُحْمَلُ الآيةُ على الثاني، أي: ما خلقناهما إلا بالصدق، وهو ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾ [الأحقاف: ١ - ٢] فهو صدقٌ لأنه أخبرت به الرُّسلُ، وإخبار الرسل عن الملائكة وخبرهم صدق، وإخبارُ الملائكة عن الله وخبرُهم صِدْقٌ، وذلك يتوقف على وَحدانية الله ووجوده، والسماوات والأرض دالَّةٌ بالعقل على وجود ذلك[1].

* * *

(1) تقييد السلاوي (ص 635) تحقيق د. الزار

سورة محمد

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمَ ٱلۡأَمۡرُ فَلَوۡ صَدَقُواْ ٱللَّهَ لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ ٢١﴾ [محمد: ٢١][1].

قال «**الزمخشري**»: والعَزْمُ بمعنى الجِدِّ[2].

قال «**ابن عرفة**»: ليس كذلك لأن الجِدَّ[1] في الشيء يقتضي التلَبُّسَ به، والعَزْمُ إنما هو قَبْلَ التلَبُّسِ، فالعَزْمُ على الشيء إنما هو بتحصيل أكثر أسبابِه، ولذلك قالوا في المسافِرِ إذا عزَم على إقامة أربعة أيامٍ: إنه يُتِمُّ، وإن عزَمَ على أقل منها فلا يُتِمُّ[2].

---

(1) **قال الإمام ابن عرفة**: وجه مناسبته لما قبله أنه لما تقدّمه: ﴿فَإِذَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٞ مُّحۡكَمَةٞ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلۡقِتَالُ رَأَيۡتَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ نَظَرَ ٱلۡمَغۡشِيِّ عَلَيۡهِ مِنَ ٱلۡمَوۡتِ﴾ [محمد: ٢٠]، فتضمنت تلك الآية وصفهم بالجبانة والعجز عن القتال وبعدم امتثال ما كلّفوا به، تضمنت هذه الآية ذمّهم بخُلْف الوعد؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَوۡ صَدَقُواْ ٱللَّهَ لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ﴾، فهم وَعدُوا بأن يقاتلوا ويبادروا إلى نصرة المؤمنين، فعند الحروب يفرّون، وهذا علامة المنافق إذا حدَّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان. (تقييد السلاوي، ق202/ ب)

وقال العلامة أبو السعود: أسند العزم ـ وهو الجدّ ـ إلى الأمر ـ وهو لأصحابه ـ مجازاً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ ١٧﴾ [لقمان: ١٧]. وعامل الظرف محذوفٌ، أي: خالفوا، وتخلفوا. وقيل: ناقضوا. وقيل: كرهوا. وقيل: هو قوله تعالى: ﴿فَلَوۡ صَدَقُواْ ٱللَّهَ﴾ على طريقة قولك: إذا حضرني طعامٌ فلو جئتني لأطعمتك، أي: فلو صدقوه تعالى فيما قالوا من الكلام المنبئ عن الحرص على الجهاد بالجري على موجَبه ﴿لَكَانَ﴾ أي الصدق ﴿خَيۡرٗا لَّهُمۡ﴾. (إرشاد العقل السليم، ج8/ ص98)

(2) **قال الزمخشري**: ﴿عَزَمَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ أي: جدَّ، والعزمُ والجدُّ لأصحاب الأمر، وإنما يسندان إلى الأمر إسناداً مجازيا، ومنه قوله تعالى: ﴿لَمِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ ٤٣﴾ [الشورى: ٤٣]. (الكشاف، ج5/ ص525)

وقال العلامة أبو السعود: أسند العزم ـ وهو الجدّ ـ إلى الأمر ـ وهو لأصحابه ـ مجازاً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ ١٧﴾ [لقمان: ١٧]. وعامل الظرف محذوفٌ، أي: خالفوا، وتخلفوا. وقيل: ناقضوا. وقيل: كرهوا. وقيل: هو قوله تعالى: ﴿فَلَوۡ صَدَقُواْ ٱللَّهَ﴾ على طريقة قولك: إذا حضرني طعامٌ فلو جئتني لأطعمتك، أي: فلو صدقوه تعالى فيما قالوا من الكلام المنبئ عن الحرص على الجهاد بالجري على موجَبه ﴿لَكَانَ﴾ أي الصدق ﴿خَيۡرٗا لَّهُمۡ﴾. (إرشاد العقل السليم، ج8/ ص98)

سورة الفتح

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٤﴾﴾ [الفتح: ١٤].

قال «**الزمخشري**»: يغفر ويعذب بمشيئته، ومشيئتُه تابِعَةٌ لِحِكْمَتِه، وحكمَتُه: المغفرَةُ للتائِب، وتعذيبُ الـمُصِرِّ[3].

فقال «**ابنُ عرَفة**»: هذا اعتزالٌ، وفي الآية تنبيهٌ على أن الكُلَّ مُلْكُه، فلو شاء أن يعذب الطائع وينعِّم العاصي فَعَل[4].

***

---

(1) **قال الجوهري في الصحاح**: الجِدُّ: الاجتهادُ في الأمور. تقول منه: جَدَّ في الأمر يَجِدُّ جَدًّا ـ بالفتح ـ ويَجُدُّ. (مادة: جدد)

(2) تقييد الأبي (ص 651) تحقيق د. الزار

(3) الكشاف (ج5/ ص540)

وانتقده **ابن المنير** فقال: قد تقدمت أمثالها، والقول بأن موجب الحكمة ما ذكر تحكُّمٌ. هذا، وأدلة الشرع القاطعة تأتي على ما يعتقده فلا تبقي ولا تذر، فكم من دليل على أن المغفرة لا تقف على التوبة؟! وكم يروم إتباع القرآن للرأي الفاسد فيقيّدُ مطلقا ويحجّر واسعا، والله الموفق. (الانتصاف، ضمن الكشاف، ج5/ ص540)

(4) تقييد البسيلي (مخ، ص 418)

سورة الحجرات

قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ٧﴾ [الحجرات: ٧].

قال «**الزمخشري**»: ﴿حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ أي: لطَفَ بِكُمْ وهداكُمْ إليه[1].

---

(1) **قال الزمخشري**: ومعنى تحبيب الله وتكريهه: اللطف والإمداد بالتوفيق، وسبيله الكناية كما سبق، وكل ذي لبّ وراجع إلى بصيرة وذهن لا يغبى عليه أن الرجل لا يمدح بغير فعله، وحمل الآية على ظاهرها يؤدي إلى أن يثنى عليهم بفعل الله، وقد نفى الله هذا عن الذين أنزل فيهم: ﴿وَّيُحِبُّونَ أَن يُحۡمَدُواْ بِمَا لَمۡ يَفۡعَلُواْ﴾[آل عمران: ١٨٨]. (الكشاف، ج5/ ص 568 ـ 569)

وقد ردّ عليه ابن المنير ردّا مطولا، اختصره الشيخ علم الدين العراقي قائلا: تركَ الحقَّ لخيالٍ اعتقده واعتمده في الشاهد أنّ الإنسان لا يُمدَح بفعل غيره، وأبطل ما صرَّحت به الآية من نسبة ذلك إلى الله وحده، فكيف تُترَكُ أدلة العقل وصريح النقل في قوله ﷻ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[الزمر: ٦٢] وأمثال هذه الآية بقياس الغائب على الشاهد؟! فهذا تحريف لكتاب الله ﷻ، فإن الله سبحانه أعطى وأثنى ومنح ومدح، ولا موجود إلا الله سبحانه وصفاته وأفعاله، فأفعاله بعضها محلٌّ لبعض، فماذا يقول في ثناء الله على رسله باصطفائه لهم؟! أهو بها اكتسبوه؟! أو بها وهبهم فاتهبوه؟! فإن قال بالأول يخرج عن الملة، وإن قال بالثاني سلّم الأمر في أول وَهْلة. والله أعلم. (مختصر الانتصاف، ج2/ ص660)

وقال الطيبي: المعنيُّ بقوله: ﴿حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ قرَّبه إليكم وأدخله في قلوبكم ثم زيَّنه فيها بحيث لا تفارقونه ولا يخرج من قلوبكم، ومن أحبَّ شيئا وطال مكثُه فيه قد يمله، والإيمان كل يوم يزداد فيه نشاطا، بل كلما كانت عبادته أكثر وتحمله لمشاق التكاليف أتمّ كان ذلك عنده ألذّ وأكمل، ولهذا قال في الأول: ﴿حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ وفي الثاني: ﴿وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ كأنه قرَّبه إليهم ثم أقامه فيهم. وقول الزمخشري: « وحمل الآية على ظاهرها يؤدي إلى أن يثنى عليهم بفعل الله» بعيد عن المقام لأن قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ﴾ غير وارد على المدح، بل على سبيل الامتنان وأنه تعالى بفضله وكرامته اختصهم به ليحمدوه على ذلك الإنعام، لا أنه يمدحهم به، ولذلك قرّره بقوله: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيۡكُمُ ٱلۡكُفۡرَ وَٱلۡفُسُوقَ وَٱلۡعِصۡيَانَ﴾ على سبيل الطرد والعكس، ثم فرّع عليه بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ مدحاً وتعريضا، فأثبت الخَلْقَ أولا، وقرنه بالكسب ثانيا ومدحه. (فتوح الغيب، ق312/ أ ـ ب)

قال «**ابن عرَفة**»: إن أراد به خَلْقَ الدَّاعي فهو مُتَّفَقٌ عليه مِنَّا ومنهم أَنَّهُ مخلوقٌ لله تعالى، وإن أراد به حصول الإيمان فنَحْنُ نقول: إنَّ الله تعالى خلَقَهُ في قلوبهم، وهُمْ يقولون: هداهُمْ ولطف بهم.

* * *

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١١].

فسَّرَهُ «**الزمخشريُّ**» بثلاثة أوجه:

ـ **أحدها**: استقباح الجمع بين الإيمان وبين الفِسْق الذي يأباه الإيمانُ ويَمْنَعُه.

ـ **الثاني**: أنه كان في شتائمهم لمن أسلم من اليهود: «يا يهوديّ يا فاسق»، فنهوا عنه، وقيل لهم: بئس الذِّكْر أن تذكروا الرَّجُلَ بالفِسْقِ واليهودية بعد إيمانه[1].

قال «**ابن عرفة**»: هذا توفيق على مذهبه في أنّ الفاسق كافرٌ ليس بمؤمن، ولو صدر هذا الكلام من سُنِّي لأمكن فيه التأويل، وقد قال بعض الناس فيمن تأوَّل كلام «**الفارسي**» في: ﴿وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧][2] على مذهب أهل السُّنة: إنه لو سَمِعَ تأويلَهُ لبصَقَ في وَجْهِه.

---

(1) الكشاف (ج5/ ص 579 ـ 580)

(2) قال أبو حيان الأندلسي: ﴿وَجَعَلۡنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأۡفَةً وَرَحۡمَةً وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا﴾ [الحديد: ٢٧]: ﴿وَرَهۡبَانِيَّةً﴾ معطوف على ما قبله، فهي داخلة في الجمل. ﴿ٱبۡتَدَعُوهَا﴾ جملة في موضع الصفة لرهبانية، وخصت الرهبانية بالابتداع، لأن الرأفة والرحمة في القلب لا تَكسُّبَ للإنسان فيها، بخلاف الرهبانية، فإنها أفعال بدنٍ مع شيء في القلب، ففيها موضع للتكَسُّب. قال قتادة: الرأفة والرحمة من الله، والرهبانية هم ابتدعوها. والرهبانية: رَفْضُ الدنيا وشهواتها من النساء وغيرهن واتخاذ الصوامع.

وجعل أبو علي الفارسي ﴿وَرَهۡبَانِيَّةً﴾ مقتطعة من العطف على ما قبلها من ﴿رَأۡفَةً وَرَحۡمَةً﴾، فانتصب عنده ﴿وَرَهۡبَانِيَّةً﴾ على إضمار فعل يفسِّرُه ما بعده، فهو من باب الاشتغال، أي: «وابتدعوا رهبانية ابتدعوها». واتبعه الزمخشري فقال: وانتصابها بفعل مُضمَر يفسِّرُه الظاهر، تقديره: «وابتدعوا رهبانية ابتدعوها»، يعني وأحدثوها من عند أنفسهم ونذروها. انتهى.

قال «**الزمخشري**»: الوجه الثالث: أن يجعل مَنْ فسَقَ غَيْر مؤمِنٍ[1]، كمن يقول للمتحوِّل عن التجارة إلى الفلاحة: بئس حرفة الفلاحة بعد التجارة[2].

قال «**ابن عرفة**»: أراد: بئس الانتقال من الإيمان إلى الفسوق، وهذا على مذهبه أيضا لأن الفاسق عنده كافِرٌ. ونحن نقول: المراد: بِئْسَ الانتقال مِنَ الإيمان الخالِص إلى الإيمان المخالِط للفسوق.

وظاهر كلام «**الزمخشري**» أنّ التاجر أحسن من الفلّاح، وقال غيره: أيهما أحسن الفلَّاح أم التاجر؟

قال «**ابن عرفة**»: الفلَّاحُ أحسن لِـمَا يحصُلُ له مِنَ الأجر الأخْرَوِيِّ فيما يُطبَخ ويُؤكل، والتاجرُ لا يخلو من تطفيف في الوزن أو حَيْفٍ أو زيادة في الثمن، بخلاف الفلَّاح، وكانَ أكثر أهل المدينة فلَّاحين، وأكثر أهل مكة تُجارًا[3].

* * *

قوله تعالى: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾[الحجرات: ١٤].

قال «**الزمخشري**»: الإيمان: هو التصديق، مع الثقة وطمأنينة النفس[4].

وهذا إعراب المعتزلة، وكان أبو علي معتزليا. وهم يقولون: ما كان مخلوقا لله لا يكون مخلوقًا للعبد، فالرأفة والرحمة من خلق الله، والرهبانية من ابتداع الإنسان، فهي مخلوقة له. وهذا الإعراب الذي لهم ليس بجيد من جهة صناعة العربية، لأن مثل هذا هو مما يجوز فيه الرفع بالابتداء، ولا يجوز الابتداء هنا بقوله: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً﴾ لأنها نكرة لا مسوغ لها من المسوغات للابتداء بالنكرة (البحر المحيط، ج8/ ص226).

(1) **قال الطيبي** معلقا على هذا الوجه للزمخشري: وهو أقرب إلى مذهبه لأن الفسق والإيمان عنده لا يجتمعان. (فتوح الغيب، ق314/ أ)

(2) الكشاف (ج5/ ص 580)

(3) تقيد الأبي (ص 682) تحقيق د. الزار

(4) الكشاف (ج5/ ص 587) وراجع فتوح الغيب للطيبي (ق315/ أ-ب)

قال «**ابنُ عرفة**»: هذه غفلة عن مَذْهَبِه؛ لأنَّ مذهب المعتزلة أنّ الإيمان مشروط بالأعمال الصالحة[1].

وأراد بالطمأنينة كمالَ التصديق القلبي والاعتقاد القلبي، مع السلامة من إباية النطق بالشهادتين عند التمكُّن من ذلك، وهو كافٍ، ولا أعلم فيه خلافاً، فإنْ آمن وأمْكَنَهُ النُّطْقُ فلَمْ ينطق ولم يَدْعُه أحدٌ إلى النطق حتى مات فهو مؤمِنٌ، وإن دُعِيَ إلى النطق فامتنعَ فهذا هو الكافِرُ العنادِيُّ[2].

وقد قال في «**العتبية**» في كتاب الطهارة في سماع «**موسى**» من «**ابن القاسم**» في النصراني يغتسل ويصيب السُّنة في الغسل، ثم يُسْلِمُ بعد ذلك، أنه لا يجزئه الغسل، فإن اغتسل وقد أجمع على الإسلام بقلبه ثم أسلم بعد ذلك أجزءه[3].

قال «**ابنُ رشد**»: لأنه إذا اعتقد الإسلام بقلبه فهو مُسْلِمٌ عند الله حقيقة، إلا أنا لا نحكم له بحُكْمِ الإسلام حتى يُظْهِرَهُ إلينا بلسانه لتُجرَى عليه في الدنيا أحكامه، ولو

---

(1) تقييد الأبي (ص 688) تحقيق د. زار

(2) كفرُ العناد: هو جَحْدُ الشيء مع العلم به. قال الإمام ابن عرفة: الكافر إن كفَر بعد تيَقُّنِه صِحَّةَ جميع المعجزات فكُفْرُه عنادٌ، وإن تيقَّنَ بعضها دون بعض فليس كفرُه عناداً. (تقييد السلاوي، ص 260 تحقيق د. الزار)

(3) في المدونة، كتاب الوضوء، قال ابن القاسم: قلتُ لمالكٍ: إذا أسلم النصرانيُّ هل عليه الغسل؟ قال: نعم. قلتُ لابن القاسم: أقبلَ أن يسلمَ أو بعد أن يسلمَ؟ قال: ما سألته إلا ما أخبرتكَ، ولكن أرى إن هو اغتسلَ للإسلام وقد أجمعَ على أن يُسلِمَ فإنّ ذلك يجزئه؛ لأنه إنما أراد بذلك الغسل لإسلامه. (المدونة للإمام سحنون، ج1/ ص 140)

وقد حقق الإمام ابن عرفة نسبة هذا القول إلى الإمام مالك وابن القاسم معاً في تفسير قوله تعالى: ﴿أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ﴾ [غافر: ٢٨] فقال: مذهب «ابن القاسم» و«مالِك» أن الإيمان بالله من غير نطقٍ كاف، ذكرَه فيما إذا اغتسل وقد أجمع على الإيمان بقلبه أنه مؤمنٌ، ويجزئه الغسل. (تقييد السلاوي، ص570، تحقيق د. الزار)

اخترمته المنية قبل أن يلفظ بكلمة التوحيد بعد أن اعتقدها لكان عند الله مؤمناً، ألا ترى أن الأبكم الذي لا يتكلم يصح إيمانُه لأنه من أفعال القلوب[1].

قال «**ابن العربي**» في تأليفه في أصول الدين المسمى بـ«**المتوسِّط**»، وفي «**سراج المريدين**»، وفي «**العارِضة**»: أجمعوا على أنه لابد من النطق بالشهادتين، وأنّ الاعتقاد القلبي غير كاف للقادر على النطق.

قال «**ابن عرفة**»: ولا أعلم أحداً حكى ذلك غيرُه.

قيل لـ«**ابن عرفة**»: قد قال «**ابن أبي زيد**» في الرسالة: «وأنّ الإيمان قولٌ باللسان، وإخلاصٌ بالقلب، وعمَلٌ بالجوارح».

فقال: يريدُ الإيمانَ الكامِلَ، والذي عليه أهل السُّنة أنه يكفي في حصول الإيمان مجرَّدُ التصديق بالشهادتين والمعاد وكلِّ ما جاء به النبي ﷺ على الجملة، وشرط الأكثرون استحضارَ المعاد مع الشهادتين، وما عداه يكفي فيه التصديق الجملي. وأمّا النطق بالشهاداتين فهو عمَلٌ من الأعمال، ولم يشترط العمل مع الإيمان إلا المعتزلة.

وحكى «**ابن العربي**» فيمن آمن وعصى بترك الفروع قولين لأهل السُّنة، فأكثرهم لا يسميه كافرًا، وبعضهم سماهُ كافرًا لكنَّهُ غيرُ مخلَّدٍ في النار، وهو عند المعتزلة مخلَّدٌ فيها. وهذا خلاف لفظي راجع إلى مجرد التسمية، وهذا هو قول «**ابن حبيب**» في التكفير بترك الصلاة وَحْدَها دون ما سواها من قواعد الإسلام؛ لأنها مما علم وجوبها بالضرورة[2].

---

(1) وفي البيان والتحصيل لابن رشد من سماع موسى الصمادحي من ابن القاسم: قال مالك: لا يجزيه إلا أن ينوي بغسله الإسلام، فيغتسل وهو يريد أن يسلم، فإن ذلك يجزيه. (ج1/ ص 185) قال ابن رشد: قوله: «فيغتسل وهو يريد أن يسلم» معناه: إلا أن ينوي به الإسلام وهو يعتقِدُه بقلبه قبل أن يظهره بلسانه؛ لأنه إذا اعتقده بقلبه فهو مسلمٌ عند الله حقيقةً، إلا أنا لا نحكم له بحكم الإسلام حتى يظهره إلينا بلسانه. ثم قال ابن رشد: ولو اخترمته المنية قبل أن يلفظ بكلمة التوحيد بعد أن اعتقدها لكان عند الله مؤمنا. (البيان والتحصيل، ج1/ ص186)

(2) تقييد الأبي (ص 690، 691) تحقيق د. الزار

سورة ق

قوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِۚ بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ جَدِيدٖ ۝١٥﴾ [ق: ١٥][1].

---

(1) **قال الشيخ أبو عبد الله محمد زيتونة المنستيري** مازجا كلامه بكلام أبي السعود: العيّ هنا بمعنى العجز، والهمزة الاستفهامية الداخلة على الماضي مفيدة للإنكار لمضمون مدخولها فتعطيه معنى النفي، أي: «ما عيينا» إلى آخره، فالاستفهام صوريٌّ. والفاء التي بعدها للعطف لما بعدها على مقدَّر محذوف، وذلك المقدَّرُ ينبئ عنه العيُّ المذكور هنا، فإنه يفيد ما قدّر قبله تلك الهمزة من القصد والمباشرة للشيء لتسبُّبه عنه فيدل عليه، كأنه سبحانه يقول: أقصدنا الخلق الأول الإبدائي ومنا مباشرتُه فعجزنا عنه فلم يقع منا حتى يُتوَهَّم من عجْزنا عنه بدءًا عجزنا عن الإعادة؟!

والأمر بخلافه فإنّا قدَرْنا عليه كما أفاده البرهان والعيان، فنَقْدُر على الإعادة إذ لا فرق بينهما، وقد أقرّوا بالأول قطعًا إذ لا ينكرون المشاهدة، فيلزمهم الإقرار بالثاني جزمًا؛ لتماثلهما وإلا كان تحكُّمًا. ومن ثم أضرب عنه بقوله: ﴿بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ﴾ وخلط شديد ﴿مِّنۡ﴾ أجل ﴿خَلۡقٖ﴾ بالإعادة بعد إحياء بعد موتهم، فهو عطف على مقدَّر ينساق إليه الذهن ويدلّ عليه ما قبله من قوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا﴾ إلى آخره، كأنه قيل من عنده تعالى إثر ما مرَّ: هم مقرّون بتصرفنا في المبدأ معترفون غير منكرين بحال لقدرتنا التامة على الخلق الأول وعموم تصرفنا فيه لتطابق البرهان والعيان عليه، ولو جحدوه كابروا لأنا أوجدناه على غاية الإحكام ظرفا ومظروفا، وهم يعلمون ذلك ولا ينكرونه، ويقرّون بتمام القدرة عليه، وفي طيه الاعتراف بالبعث وهم لا يشعرون، بل هم في خلط فضيع وشبهة حلّت بهم موجبة للتكلم بكللام بارد مختبط لا يعقل معناه لقضائه بفساد قياس، فالسكوت عنه أجمل. ولبّس الشيطان عليهم فسوّل لهم أن البعث خارج عن العادة فتركوا لذلك القياس الصحيح والحكم بطريق الأولى، فوقعوا في حيرة واشتباه من خلق ثانٍ مستأنف.

وإنما نزل بهم ذلك لما رأوا في مستأنف الخلق من مخالفة العادة المتقيّدين بها وعدم جريها به، وجهلوا أن دليل إمكانه عقليٌّ ووقوعه نقليٌّ فيتعيَّن الإقرار به لتطابق النقل والعقل عليه إمكانًا ووقوعًا، والخروج عن فاسد القياس الموقع لهم في الاشتباه والإلباس، فهو تصحيح للإضراب بتقدير المضرب عنه، لكنه اختصره إذ تقديره: هم معترفون بالأول، فلا وجه لإنكارهم للثاني، بل هم اختلط عليهم الأمر والتبس فكانوا كسائر في ظلمات غلس. ومنشؤ الالتباس ما فيه من مخالفة العادة التي ضلوا بها في القياس، وهو قياسهم أحوال المعاد بهذه النشأة التي لم يشاهد فيها عَوْدُ شيء بعد موته وتفرّق أجزائه، ولذا نكّر الخلق الجديد.

قال «**الزمخشري**»: إن قلت: لم عرّف الخلق الأول دون الثاني؟

فأجاب بأنّ التنكير لتعظيم الخلق الجديد، إشارة إلى أنه خلق له شأن عظيم وحال شديد يجب أن يهتم به ويخاف منه ويبحث عنه[1].

فتنكير ﴿خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ ولم يعرَّف كالخلق الأول ناظر لتفخيم شأنه عندهم والإشعار المعلم للمخاطَب بخروج جديد الخلق عن حدود العادات بالمرة ومباينته لها بمخالفة مجاريها فإنه من خوارقها، فكيف يقاس بها ويدخل تحت ميزانها ويعتبر بمعيارها؟! ولأجل الإيذان المفهِم للسامع بأن جديد الخلق المخالف لها حقيقٌ وجدير بأن يبحث عن دلائله وتتطلب براهينه ويكشف حاله بالتفتيش والتنقيب عنه من قواطع العقل والنقل حتى يوقف على حقيقته ويهتمّ ويشتدّ الاعتناء بمعرفته من وجهها المؤدي إليها، لا من الشُّبَه الصارِفة عنها لأن الواجب على كل مكلَّف طلب البرهان والدفع به لما يعرض له من شبهة والتباس بوبوسة الشيطان.

وجماع القول أن كريم النظم صدّر بالهمزة الإنكارية الداخلة على الفاء العاطفة ليفيد نفي العجز عن الخلق الأول بسبب اعترافهم بانتفائه المستلزم للقدرة على الإعادة، كأنه قيل: بعد ما شاهدوا ما ذكرنا من الخلق الأول أعجزنا عنه؟! ولما لم نعجز عنه كما علموا كيف نعجز عن الخلق الثاني؟! ثم أضرب عن إنكار عجزه عن الخلق الأول ـ بناء على اعترافهم بذلك وفي طي هذا الاعتراف الإقرارُ بقدرته تعالى على الإعادة ـ على توبيخهم بأنهم ساقطون عن درجة الاستدلال ومتوغلون في الإصرار على إنكار البعث والإعادة من حيث إن الشيطان لبَّس عليهم وأوقعهم في حيرة واشتباه ووسوس إليهم أن إحياء الأجياد البالية والعظام النخرة خارج عن الوهم والعادة بل عن الإمكان أيضا، فإن من أنكر الإعادة مع اعترافه بالإبداء لا يكون إنكاره لها إلا لأجل اللبس والحيرة وعدم الاهتداء إلى النظر والعبرة.

وعرّف الخلق الأول لأنه يعترف به كل أحد، ونكَّر الثاني لتعظيم شأنه والإشعار بأنه سبب ما يعقبه من الأمور العظام مما لا سبيل إلى تعريفه والتعبير عنه بما يشير إليه بخصوصه. وتنكير ﴿لَبْسٍ﴾ أيضا للتعظيم، كأنه قيل: في لبس أيّ لبس.

والحاصل أن الخلق الجديد بالنسبة إليهم أمرٌ عظيمٌ، وبالنسبة إلى الله أسهل وأهون، والدليل الأول آفاقيٌّ، والثاني نفسيٌّ، كأنه قيل: ألم ينظروا أن من لم يعجز عن خلق السماوات والأرض قادرٌ على أن يخلق مثلهم؟! ثم قيل: ألم يعلموا أنا لم نعجز عن الخلق الأول وهو الإخراجُ عن العدم المحض؟! ثم قال: بل هم في لبس من خلق جديد. (مطالع السعود، وفتح الودود على إرشاد أبي السعود،رقم 10181/ ق21/ ب)

(1) راجع الكشاف (ج5/ ص594 ـ 595)

قال «**ابن عرفة**»: يلزم على هذا بطلان القياس في الآية؛ لأنه إذا كان الخلق الثاني أعظم من الأول فما يلزم مِن القدرة على الأول القدرة على الثاني[1].

والجواب: إنما جعله أعظم باعتبار ما يعرض من العذاب والنعيم مما يرى فيه من الأهوال، لا باعتبار الجِرم والكبر والصغر.

وقد يجاب بوجه آخر وهو ما قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾[الشرح: ٥ – ٦]: «**لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ**»، وفسّره الناس بأن التعريف يقتضي الوَحدة، والتنكير يقتضي التعدد، فعرّف الخلق الأول لأنه أول لم يسبقه مثله فهو واحد، ونكّر الثاني لأنه مسبوق بخلق آخر قبله مثله.

فإن قلت: هذا المعنى مستفاد من وصفه بـ﴿جَدِيدٍ﴾؟

قلتُ: الوصف بـ﴿جَدِيدٍ﴾ أتى ردًّا على من يقول بقِدَمِ العالَـمِ، فأَفاد أنّ العالَـم جديدٌ ليس بقديم، لا أنه مسبوق بخَلْقٍ آخر[2].

---

(1) **وقد نبّه الطيبي** على ذلك فقال: اعلم أنه يؤتى مرة بالتنكير للتفخيم لما فيه من الإبهام، كأنه أفخم من أن يحاط به معرفةً، ومرة يقصد به تقليل المنكّر، فتنكير الخلق والجديد للتقليل والتهوين لأمره بالنسبة إلى الخلق الأول، أو يكون للتفخيم. وقد سلك المصنف مسلكا وَعْرًا لأنه ذهب إلى أن قوله: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ﴾[ق: ١٥] دلَّ على أنه لزم من إنكارهم الإعادة إنكارُ الأمر المقدور وهو العلم بالخلق الأول، ثمّ دلَّ الإضراب عنه أن ليس ذلك الإنكار مما يلزم منه إنكار الخلق الأول لأنه لبس من الشيطان وخلط وحيرةٌ منهم، وكان من حقّ الظاهر أن يقال: إنهم لا ينكرون الخلق الأول، بل هم في لبس من الخلق الثاني، فوضع موضعه ما يقوّي شبهتهم واستبعادهم من قوله: ﴿جَدِيدٍ﴾، ونكّره تنكير تعظيم لينبّه على أنه خلق جديد له شأنٌ عظيمٌ، ولذلك قالوا: ﴿هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ۝٧﴾ [سبأ: ٧]، وقالوا: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ﴾[السجدة: ١٠]، ولمثل هذا ينبغي أن يهتمّ ويخاف ويبحث. **والحاصل** أن الخلق الجديد بالنسبة إليهم أمرٌ عظيمٌ، وبالنسبة إلى الله أسهل وأهون، وكان الواجب عليهم إزالة تلك الشبهة بالقياس الصحيح، فهم ما بحثوا عن ذلك، وداموا على ما كانوا عليه، فوقعوا في تلك الورطة. (فتوح الغيب، ق317/ ب)

(2) راجع تقييد الأبي، (ص 697 ـ 698) تحقيق د. الزار

* * *

قوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ۝٢٩﴾ [ق: ٢٩].

قال «**الزمخشري**»: إن قلت كيف قال: ﴿بِظَلَّٰمٍ﴾ ولم يقل: بظالمٍ، مع أنَّ نَفْيَ الأخَصِّ لا يستلزِمُ نَفْيَ الأعَمِّ[1]؟

ثم أجاب بوجهين:

ـ **الأول**: أنَّ الظلم باعتبار المتعلَّق، فيقال: «ما زيدٌ بظالِـمٍ لعَبْدِه» لأنه عبدٌ واحد، و«ما زيد بظلَّامٍ لعبيده»، فتبالغ في النفي لأنهم عبيدٌ كثيرون، فالمبالغة باعتبار المتعلَّق[1].

---

(1) **قال العلامة أبو عبد الله محمد زيتونة** جوابا عما يقال من أن الحقَّ سبحانه نفى عن نفسه كونه ظلَّامًا للعبيد، وهو يُشْعِرُ بثبوت أصْلِ الظلم، والحقُّ سبحانه لا يظلم الناس شيئا من الظلم؛ ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ۝٣١﴾ [غافر: ٣١]، فضلا عن أن يظلمهم: تقرير الجواب أن نفي كونه ظلَّامًا يستلزم نفي كونه ظالمًا لأن أدلة التخاصم بين الكافر وقرينه لما جرت ونهاهم الله عنه لديه في دار الجزاء وموقف الحساب فقال: ﴿لَا تَخْتَصِمُواْ لَدَيَّ﴾ [ق: ٢٨]، إعلاما بأنه لا فائدة لكم فيه لعِلْمِكُم بتوعّدي لكم على الكفر والطغيان في دار العمل والتكليف، فما ألقيتم إليه سمعًا ولا رفعتم إليه رأسًا؛ علَّلَ عدم كون التخاصم مفيدًا بعدم تبديل القول ونَفْيِ الظلم، فلا يبدَّلُ ما قدّمته من الوعيد في حقّ كل كفار عنيد بالعفو عنهم، بل انقلوهم بإخلادهم في النار ، ولست ظالما للعبيد بتعذيبهم دون ذنبٍ لأني لو عذّبتُ عبدًا ضعيفا منقادًا لأمري غير مستحق للتعذيب من قِبَلي كان ذلك غاية الظلم في الصورة، ولست بظلَّامٍ فأعذّب من لا يستحقّ، فلا ظُلْمَ أصْلًا، وتخصيص الشيء بالذكر لا يدلّ على نفي ما عداه أو ثبوته، فتمَّ القصد من التركيب الكريم. وجاءت صيغة المبالغة في «ظَلَّامٍ» دون «ظالم» لتأكيد المذكور، لا لنفي الإفراط وثبوت أصل الظلم، وحصل ذلك التأكيد بإبراز ما ذكر من التعذيب بغير ذنب في معرض المبالغة في الظلم المنفيِّ، فلا تفيد ثبوت أصله لورودها على سبب خاصٍّ، فتعطّل المفهومُ؛ إذ لم يقصد التعرّض لأفراد الظلم ولا لآحاد المظلومين، فتعيَّنت كيفا لا كمًّا. (ق41/ ب)

قال «**ابنُ عرفة**»: فيلزم عليه في النَّفْيِ المفهومُ، وهو أن لا يكون ظالما لمجموع عبيده، فيكون ظالما لبعضهم[2].

ـ **الثاني**: أنَّ الكبيرَ العظيم إذا اتصف بقليل الذمّ فهو في حقِّه عظيمٌ، فلو تُصُوِّر صدورُ الظُّلْمِ مِنَ الله تعالى لَـمَا كان إلا عظيمًا[3].

---

(1) **وَجَّه العلامة أبو عبد الله محمد زيتونة** هذا الوجه بقوله. وقيل في بيان معنى المبالغة في «ظلَّام»: هي ناظرة لرعاية جمعية العبيد في الآية؛ إذ لم يقل فيها: «للعبد» حتى يقال: «بظالم»، فإنهم فرّقوا بينهما فأعطوا «ظلّاما» للجمع و«ظالما» للمفرد، من قولهم في ذلك: «فلانٌ ظالم لعبده» إخباراً عنه بأصل الظلم لوحدة العبد، فلم يصدر منه إلا ظلمٌ لعبد واحد فلا تعدد للمظلوم فلا مبالغة، و«فلان ظلَّامٌ ـ بصيغة المبالغة ـ لعبيده» جمعًا فتعدد أفراد المظلومين فجاءت المبالغة فيه بناء على أنها مبالغة بحسب الأفراد وكثرتها كما وعددا، لا بحسب المعنى وقوته كيفا وحالًا كما في الوجه الأول لأن المنظور إليه في نفي الظلم على هذا الوجه أفراد العبيد فلا تخفى كثرتهم فجاءت المبالغة بحسبهم لتعدد نفيه بتعددهم، فانتفى أصله قطعًا. ونظر في الأول للتأكيد فكانت بحسب الكيف فقضت بنفيه أصلا وفرعاً.

فتحصَّل في جواب إيهام ثبوت أصل الظلم أن «فعَّال» قد لا يراد به التكثير فيتوجه النفي لأصل الحقيقة، وأوثر على أن المبالغة تأكيد، أو أنه للكثرة باعتبار مقابلة العبيد وهم كثيرون، فقوبل الكثير بالكثير، وأنه إذا نفى كثير الظلم لزم نفي القليل ضرورة لأن من يظلم إنما يظلم لانتفاعه به، فإذا ترك كثيره مع زيادة نفعه في حق من يجوز عليه النفع فلقليله أترك، أو من باب النسب، كبزاز وعطار، أي: لا ينسب إليه الظلم، كأنه قيل: ما أنا بذي ظلم ألبتة. (ق41/ ب ـ 42/ أ)

(2) هذا المفهوم يَرِدُ إن كانت القضية من باب الكلِّ وهو الحكم على مجموع الأشياء من حيث هو مجموع، وأما إذا كانت القضية كليةً وهي المحكوم فيها على كل فَرْدٍ حكمًا يستقل به كل فَرْدٍ فلا يَرِدُ المفهومُ، فالله تعالى ليس بظلام لكل فَرْدٍ فَرْدٍ من أفراد العبيد.

(3) **لفظ الزمخشري**: كيف قال: ﴿بِظَلَّٰمٍ﴾ على لفظ المبالغة؟ قلت: فيه وجهان، أحدهما: أن يكون من قولك: هو ظالمٌ لعبده، وظلام للعبيد. والثاني: أن يراد: لو عذبتُ من لا يستحق العذاب لكنت ظلاما مفرط الظلم، فنفى ذلك. (الكشاف، ج5/ ص600 ـ 601)

قال «**ابن عرفة**»: والظلم فسّره بعض المتكلمين بأنه وَضْعُ الشَّيْء في غير محلِّهِ، وقال آخرون: هو التصرُّف في ملك الغير.

قال بعضهم: وإنما يضَعُ الشيءَ في غير محلّه جاهِلٌ، فالظلم لا يقع إلا من جاهل، وقال الأكثرون: يصدر من العالم والجاهل. واحتج الأوّلون بأنَّ وَضْعَ الشيء في غير محلّه يقتضي ترجيحَ المرجوح، وجَعْلَ الراجح مرجوحًا، وهذا جهلٌ لا علمٌ، وأما على الوجه الآخَر فيمتنع الظلم مطلقًا لأن جميع الخلق ملك لله تعالى[1].

* * *

قال ابن المنير في الانتصاف: المنسوب في المعتاد إلى الملوك من الظلم على حسب ملكهم، إن عظيما فعظيم، وإن قليلا فقليل، فلما كان ملك الله تعالى على كل شيء قدَّس ذاته عما يتوهَّم مخذول ـ والعياذ بالله ـ أنه منسوبٌ إليه من ظلمٍ تحت شمول كل موجود. ولقد بدّل القدرية فتوهموا أن الله تعالى لم يأمر إلا بما أراده وبما هو من خلق العبد، بناء على أنه لو كلّف على خلاف ما أراد وبما ليس من خلق العبد لكان تكليفا بما لا يطاق، واعتقدوا أن ذلك ظلمٌ في الشاهد، فلو ثبت في الغائب لكان كما هو في الشاهد ظلما، والله مبرّأ من الظلم. ألا ترى هذا المعتقد كيف لزمهم عليه أن يكون الله تعالى ظلّامًا لعبيده، تعالى الله عن ذلك؛ لأن الحقَّ الذي قامت بصحته البراهين هو عين ما اعتقدوه ظلما فنَفَوْهُ، فلمثلهم وردت هذه الآية وأشباهها لتبيِّن للناس ما نزِّل إليهم، ولئلا يكون للناس على الله حجةٌ بعد الرسل، والله الموفِّقُ للصواب. (هامش المرجع السابق)

(1) راجع تقييد الأبي، (ص 701 ـ 702) تحقيق د. الزار

سورة النجم

قوله تعالى: ﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ ﴾ [النجم: ٢].

قال «**الزمخشريُّ**»: الضلالُ ضِدُّ الهَدُى، والغَيُّ ضِدُّ الرشاد(1).

قال «**ابن عرفة**»: فيؤول الأمر إلى أنهما بمعنى واحد، وليس كذلك.

فالصحيح ما فسَّرَهُ به «**ابن عطية**»(2).

فالضلال: نسيانُه وغلَطُه، أي: «مَا أَخْبَرَكُمْ به عَنِ الله فَهوَ خبَرٌ صحيحٌ، وليس بخبَرٍ غَيْرِ مَنْوِيٍّ ولا مقصودٍ بوَجْهٍ، إذ لا يفعل ذلك إلا مجنون».

والغَيُّ: أن يقصد الإخبارَ بشيء لا مصلحة فيه ولا منفعة، بل فيه المفسدة(3)، أي: «مَا أخبَرَكُمْ عَنِ الله لقَصْدِ مفسدَةٍ، بل لقَصْدِ المصلحة والهداية».

وفي ذكر ﴿صَاحِبُكُمْ﴾ إيماءٌ للعلَّةِ، أي: هو بين أظهركم ورُبِّيَ ببلدكم وفي صحبتكم، فأنتم عالمون به، وما جرَّبتم عليه كذبا قطُّ(4).

* * *

---

(1) قال الزمخشري: والضلال نقيض الهدى، والغي نقيض الرشد، أي: هو مهتد راشد، وليس كما تزعمون من نسبتكم إياه للضلال والغي. (الكشاف، ج5/ ص636)

(2) **لفظ ابن عطية**: الضلالُ أبدًا يكون بغير قصدٍ من الإنسان إليه، والغيُّ: شيء كأنه تتكسَّبه وتريده. فنفى الله تعالى عن قلبه هذين الحالين. وغَوَى الرجل يَغْوِي إذا سلك سبيل الفساد والعوج. نفى الله تعالى عن نبيه ﷺ أن يكون ضلَّ في هذه السبيل التي أسلكه الله تعالى إياها. (المحرر الوجيز، ج8/ ص107)

(3) وهذا يتفق مع قول الراغب في مفرداته: الغيُّ: جهلٌ من اعتقاد فاسدٍ، وذلك أن الجهل قد يكون من كون الإنسان غير معتقد اعتقادًا لا صالحا ولا فسادًا، وقد يكون من اعتقادٍ فاسدٍ، وهذا النحو الثاني يقال له غيٌّ. (المفردات، ص 369)

(4) تقييد البسيلي (مخ/ ص439)

قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾ ﴾ [النجم: ٤٣].

قال «**ابن عرفة**»: يحتمل أن يريد بالضحك والبكاء حقيقتهما، أو يراد بهما مطلق السرور والحزن، ويكون الضحك والبكاء دلّ عليهما بالالتزام، أو يكون أطلق عليهما مجازًا على سبيل الاستعارة(1).

قال «**الزمخشري**»: أي خَلقَ القُوَّةَ على الضحك والبكاء(2).

قيل لـ«**ابن عرفة**»: هذا اعتزالٌ لأنه يقول: إنّ العبد يخلق أفعاله، ويوافقنا في الداعي أنه خلق الله تعالى.

فقال: ما عادة الشيوخ يحملون على الاعتزال إلا ما هو صريح في الاعتزال، وأما الكلام المحتمل الذي يوجِّهُهُ السُّنِّيُّ على مذهبه والمعتزلي فلا، وكذلك هنا، بل هو أولى لأن الآية حينئذ تكون عامةً لأن الإنسان إذا لم يكن ضاحكًا ولا باكيًا لا تتناوله الآية إلا إذا قلنا: المراد خلق القدرة على الضحك والبكاء، وإن لم يكن المراد ذلك فلا.

---

(1) **قال العلامة أبو عبد الله محمد زيتونة**: لا يعلم أحد قبل وقت الضحك والبكاء أنه يضحك أو يبكي، ولا أنه يأتيه ما يعجبه أو يحزنه، ولو قيل له حالة الضحك: «إنك بعد ساعة تبكي» لأنكر ذلك، وربما أدركه ما أبكاه وهو في الضحك وبالعكس، والفعلان لا مفعول لهما هنا لسوقهما لبيان قدرته تعالى ، أي: هو وحده سبحانه خلق وأوجد قوتي هذين الوصفين الحاصلين عنهما من الضحك والبكاء. (مطالع السعود، ق185/ ب)

(2) الكشاف (5/ ص648) **فانتقده ابن المنير في الانتصاف** قائلا: وخلق أيضا فِعْلَي الضحك والبكاء على قواعد السُّنة، وعليه دلَّت الآية غير متأثرة لتحريفه. (هامش المرجع السابق).

قال الطيبي بعد إيراد كلام ابن المنير: وقلتُ: المراد من ﴿أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ﴾ خلق السرور والحزن، أو ما يسرّ ويحزن من الأعمال الصالحة والطالحة، ولذلك قرنها بقوله: ﴿أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴿٤٤﴾ ﴾ [النجم: ٤٤]. (فتوح الغيب، ق329/ أ)

قال الواحدي: أكثر المفسرين على أن هذا عامٌّ في كل ضحك وبكاء، وهذا يدلّ على أن كل ما يعمله الإنسانه بقضائه وإرادته وخلقه تعالى، حتى الضحك والبكاء. (التفسير البسيط، ج21/ ص71)

قال «**ابن عرفة**»: لكن نحن الكل متفقون على خلق القدرة عل الضحك والبكاء وعلى الأكل والشرب، فوجود الضحك عند التعجب، والبكاء عند الحزن، نقول نحن: إنه لأمر داعٍ، خلقَهُ اللهُ عَزَّوَجَلَّ عندَ ذلك، لا بِه، وتقول المعتزلة: إنه أمرٌ عقليٌّ مِنْ فِعْل العبد وطَبْعِه، وكذلك حصول الشِّبَع عند الأكل والجوع عند عدمه نقول نحن: إنَّهُ أمرٌ عاديٌّ يَخْلُقُهُ اللهُ تعالى عندَهُ، لا به، خلافًا للمعتزلة[1].

***

قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ عَلَيۡهِ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰ ٤٧﴾ [النجم: ٤٧].

قال «**ابن عرفة**»: تضَمَّنَتْ الآية وجوبَ الإعادة سمعاً[2].

وقال «**الزمخشريُّ**»: إنما قال ﴿عَلَيۡهِ﴾ لأنها واجبة في الحكمة ليجزي على الإحسان والإساءة[3].

---

(1) تقييد الأبي (ص 748) تحقيق د. الزار

(2) **قال العلامة أبو عبد الله محمد زيتونة**: لما تقدَّم وَعْدَهُ بالبَعْث على ألسنة رسله صار واجبًا عليه، بمعنى أنه لابد من كونه؛ لأنه لا يبدّل القول لديه، لا غير ذلك، فعبَّر بحرف الاستعلاء تأكيدًا له ردًّا لإنكارهم إياه فقال: ﴿وَأَنَّ عَلَيۡهِ﴾ أي خاصا به علما وقدرةً ﴿ٱلنَّشۡأَةَ﴾ العظيمة ﴿ٱلۡأُخۡرَىٰ﴾ التي لا فناء بعدها، أي الإحياء لفصل القضاء بعد الموت الدنيوي، فإنه تعالى يفعله ولابدّ وفاءً بوعده به السابق المستحيل خُلْفُه حتى لا ينقلب العلمُ جهلا، وإلا فلا يجب عليه شيء عقلا، فرُفِعَ ما يتوهَّمُ من لفظ «عليه» المقتضي للإيجاب الذي ذهب إليه بعضهم لأنه أوجبه على نفسه لوعده وعدًا لا يخلقه، فلهذا قال: «عليه». (مطالع السعود، ق187/ ب)

(3) الكشاف (ج5/ ص684 ـ 685) **قال ابن المنير**: هذا من فساد اعتقاد المعتزلة الذي يسمونه مراعاة الصلاح والحكمة، وأيّ فساد أعظم مما يؤدي إلى اعتقاد المعتزلة الإيجاب على ربِّ الأرباب؟! تعالى الله عن ذلك. ومثل هذه القاعدة التي عَفَت البراهين القاطعة رَسْمَها، وأبطلت حُكمَها لا يكفي فيها كلمة محتملة هي لو كانت ظاهرة لوجب تنزيلها على ما يوفِّق بينها وبين القواطع، والذي حملت عليه لفظة ﴿عَلَيۡهِ﴾ غير هذا المعنى، وهو أن المراد أن أمر النشأة الأخرى يدور على قدرته ﷻ وإرادته، كما يقال: دارت قضية فلان على يدي، وقول المحدّثين: على يديّ دار الحديث، أي: هو الأصل فيه والسند، والله أعلم. (هامش تحقيق الكشاف، ج5/ ص684)

قال «**ابن عرفة**»: هذا اعتزالٌ، وبناؤه على قاعدة التحسين والتقبيح العقلِيَّيْن، وقاعدَةِ مراعاة الأصلح، وقد تقرر إبطالُه في علم الأصول.

وجوابنا نحن عن هذه الآية بوجهين:

ـ **الأوَّل**: وجوبُ ذلك عليه شرعاً، أعني إيجابَه إيّاه على نَفْسِه، لا عقلا.

ـ **الثاني**: أنَّ المراد الإخبار بأنّ الله تعالى متصف بالقوة الشديدة وكمال القدرة والإرادة، كما يقول الواحد منا: «عليَّ أن أرْفَعَ هذا الحجَرَ، وأن أطلعَ هذا الجبَل» وإن لم يطلعه، إنما يريد بذلك الإعلام بكمال قوته وشدة بطشه[1].

***

وعلق الطيبي على قول الزمخشري: «لأنها واجبةٌ في الحكمة» بقوله: وعند أهل السُّنة كالواجبة بحسب الوعد. (فتوح الغيب، ق329/ أ)

(1) تقييد الأبي (ص 751) تحقيق د. الزار

سورة الذاريات

قوله تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾ [الذاريات: ٤٩].

قال «**الزمخشري**»: إرادَةَ أن تذكروا فتَعْرِفُوا الخالِقَ فتعبدوه[1].

قال «**ابن عرَفة**»: هذا اعتزالٌ فإنهم يقولون: إن الله تعالى أراد من جميع الخَلْقِ الإسلامَ. ونحن نقول: لو أراد ذلك لما وقَعَ منهم الكُفْرَ.

ومعنى التذكُّر بها إمّا من جهة أنّ التعدُّدَ مَظِنَّةُ الافتقارِ والحاجةِ في الشاهد، فيتذكَّر أن الله غنيٌّ بذاته[2]، إذ هو واحد لا ثاني له، أو لأن التعدد من لوازم الحادِث[3]، والقديمُ واحِدٌ لا يتعدد[4].

* * *

قوله تعالى: ﴿ فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ ﴾ [الذاريات: ٥٠].

قال «**الزمخشري**»: كرّر قوله: ﴿إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ عند الأمر بالطاعة والنهي عن الشرك ليعلم أن الإيمان لا ينفع إلا مع العمل، كما أن العمل لا ينفع إلا مع الإيمان، وأنه لا يفوز عند الله إلا الجامع بينهما[5].

---

(1) الكشاف (ج5/ ص 619)

(2) **وإلى هذا أشار الإمام شرف الدين بن التلمساني إذ قال**: «كل ما سوى الله تعالى دليل عليه؛ لتخصيصه ببعض جهات الإمكان، قال الله تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ﴾ [الذاريات: ٤٩]، ولازِمُ الزوجين اختصاصُ أحدهما بما يصح على مقابِله، فيفتقر إلى مخصِّصٍ، ثم قال تعالى: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾ ﴾ [الذاريات: ٤٩] في اختصاص الحق بالفردانية والاحتياج إليه. (شرح معالم اصول الدين، ص 162 طبعة دار مكتبة المعارف)

(3) **قال العلامة أبو عبد الله محمد زيتونة**: التذكُّرُ ناظرٌ لاستنتاج قدرة الصانع ووحدته واستحالة التعدد عليه بالذات والتركيب من الأجزاء لأنه ينافي وجوب الوجود ويستلزم الإمكان على ما قرَّره المتكلمون في برهان وحدته تعالى، وللاتعاض بها ذكر والتوصّل به إلى الحشر والنشر لأن من قدر على إيجاد الأشياء كذلك قدر على إعادتها كما مرَّ، وهو متجهٌ. (مطالع السعود، ق101/ أ)

(4) تقييد البسيلي (مخ/ ص 425)

(5) الكشاف (ج5/ ص 619)

قال «**ابن عرفة**»: فسَّر «**الزمخشري**» هنا الآية على صريح مذهبه[1].

* * *

قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ ﴾ [الذاريات: ٥٦].

قال «**ابن عرَفة**»: ظاهر الآية مشكل لأنهم خُلِقُوا لغَيْرِ ذلك عقلًا، إذ فيهم كثير من العصاة، والدليل الظنيُّ السمعيُّ إذا خالَف الدليل العقلي يجب تأويلُه عند المحققين[2]، فاضطر المفسرون إلى تأويل الآية فذكروا وجوهاً[1].

---

(1) تقييد البسيلي (مخ/ ص 425) **واكتفى الإمام ابن عرفة** بالإشارة إلى توجيه الزمخشري للآية على مذهبه، **أما ابن المنير فقال** : حمَّل الآية ما لم تحتمله لأنه لا يكاد يخلي سورة حتى يدسّ في تفسيرها معتقَده، فدسَّ ههنا القطع بوعيد الفساق وبخلودهم كالكفَّار، وليس في الآية إلا النهي عن التقصير والأمر بالمبادرة، وفائدة التكرار التنبيه على أنه لا تنفع العبادة مع الإشراك؛ إذ حكم المشرك حكم الجاحد المعطّل، والمأمور به في الأولى الطاعة الموظفة بعد الإيمان، فتوعَّد تاركها بالوعيد المعروف دون الخلود، وتوعَّد ثانيا المشرك بالوعيد مع الخلود، فيكون وعيدًا مختلفا، لا تكرارًا. (راجع مختصر الانتصاف للعراقي، ج2/ ص670)

(2) **قال العلامة أبو عبد الله محمد زيتونة**: فإن قيل: حقّ اللام أن تدخل على الغرض المطلوب من الفعل، وهي العلة الغاية الحاملة للفاعل على الفعل، كما يقال: «أكلت لدفع ألم الجوع»، و«لبستُ لدفع ألم البرد». ولم تدخل اللام ههنا على الغرض لما ثبت من أنه تعالى لا يفعل فعلا لغرضٍ؛ وإلا لكان متكملا بذلك الغرض، وهو كامل في نفسه يستحيل أن يتكمَّل بغيره. أو حقها أن تدخل على غاية مترتبة على الفعل من الحِكَم والمصالح، تشبيها لها بالغرض بحال الفاعل من حيث كونها مترتبة على الفعل، ومن حيث إن ذلك الفعل لو صدر من غيره تعالى لكانت تلك الغاية غرضًا مطلوبا للفاعلل، كما في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٢٩]، فإن انتفاع الناس بما خلق في الأرض لما كان غاية مترتبة على خلقه شُبِّه بارغرض المطلوب من الفعل، فأدخل عليه لام الغرض، ولم تدخل اللام في هذه الآية على ما هو الغرض من الخلق لاستحالة كونه تعالى خالقا لغرض، ولم تدخل أيضا على الغاية المترتبة على الخلق لأن العبادة لم تكن غاية مترتبة على خلق كثير من الجنّ والإنس حتى يقال إنها شبيهة بالغرض من حيث كون الفعل مؤديا إليها وكونها غاية مترتبة عليها فأطلق عليها اسم الغرض ودخلت عليها لام الغرض لذلك، فما معنى اللام في هذه الآية؟ وما معنى خلقهم لها؟

فإن قلت: التعليلُ قسمان:

ـ تعليلٌ بمعنى أنّ الفعل مقصودٌ به الغرَض، ولو لم يكن لَـما حصل ذلك الغرَضُ، فهذا عندنا لا يجوز في حق الله تعالى؛ لاستلزامه النقصَ والافتقارَ.

ـ وتعليلٌ بمعنى ربط الأسباب بمسبَّباتها، ولو شاء أن يقع دونها لوقعَت، فهذا جائز في حقِّ الله تعالى، وهو المراد في الآية.

وتقرير الجواب صرف النظم عن ظاهره، فليست العبادة غرضا مطلوبا من الخلق ولا غاية مترتبة على خلق كثير من الجنّ والإنس، وإنما شبّهت بالغاية المترتبة من حيث إن معنى كون الجنّ والإنس مخلوقين للعبادة: خَلْقُهم حال كونهم مستعدين متهيئين لها بما جعل فيهم من القابلية التي لا تنافيها، ومتمكنين منها بمقتضى فطرتهم وسلامتها من المنافي، وحصول الأسباب الميسَّرة أت استعداد، كما تعطيه أحوالهم ويقتضيه تركيبهم وخلقهم على صورة متوجهة للعبادة بصلاحيتها لها، فإن الجنّ والإنس خلقوا بحيث يتأتى منهم العبادة وهدوا إليها بخلق أسبابها ودواعيها من الأدلة العقلية والنقلية والأنفسية والآفاقية، فركّب فيهم عقولا وخلق لهم حواس ظاهرة وباطنة، لو خلّيت ونفسها عرفت صانعها وانقادت له كما في خبر: «**كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ**»[متفق عليه]، فصار بذلك كأنهم خلقوا للعبادة وأنها غاية مترتبة على خلقهم، فلذلك أطلق عليها اسم الغاية ودخلت عليها لامها مبالغة في خلقهم على تلك الصورة، فتصدر عنهم العبادة بسهولة لتحقق أسبابها وكثرة دواعيها، فجعلت بذلك كالغاية المترتبة على خلقهم متمكنين منها مستعدين لها، مع كون العبادة مطلوبة منهم بعد تحقق شرائط التكليف فيهم واتصافهم بها. (مطالع السعود، ق107/ أ ـ ب)

(1) ومن تلك الوجوه ما نقله الإمام الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا﴾ ليُقِرُّوا بالعبودية طوعاً أو كرهاً. ورجَّحَهُ الطبريُّ قائلا: معناه: إلا لعبادتنا والتذلل لأمرنا، ثم قال: فإن قال قائل: فكيف كفروا وقد خلقهم للتذلل لأمره؟ قيل: إنهم قد تذللوا لقضائه الذي قضاه عليهم لأن قضاءه جارٍ عليهم لا يقدرون من الامتناع منه إذا نزل بهم، وإنما خالفه من كفر بالعمل بما أمره به، فأمّا التذلل لقضائه فإنه غير ممتنع منه. (جامع البيان، ج21/ ص555) وذكر الإمام الطبري قبل ذلك تأويلا آخر عن بعضهم فقال: معنى ذلك: وما خلقت السعداء من الجن والإنس إلا لعبادتي والأشقياء منهم إلا لمعصيتي.

والذي رجّحه الطبري اختاره القاضي أبو بكر ابن العربي في «سراج المريدين» حسبما نقل عنه الإمام ابن عرفة قوله: المعنى الصحيح في الآية: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾: أي: لتجري أفعالهم على مقتضى قضائي، فيكون فعل العبد على مقتضى حكم المولى. وقد فهم بعض الصالحين هذا فقيل له: ما أراد الله من الخلق؟ فقال: ما هم عليه. (تقييد البسيلي (مخ/ ص 426)

قال «**الزمخشريُّ**»: فإن قلت: لو أراد العبادةَ منهم لكانوا كلهم عباداً؟ قلتُ: إنما أراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة، لا مضطرين إليها لأنه خلقَهُم متمكِّنين، فاختار بعضهم تَرْك العبادة، مع كونه مريدًا لها، ولو أرادها على القَسْرِ والإلجاءِ لوُجِدَت من جميعهم[1].

قال «**ابن عرفة**»: هذا السؤال مشكل، وجوابه مشكلٌ، والعجب من «**الطيبي**» كيف لم يتعرَّض لذلك[2] لأن هذا السؤال إنما يتوجَّهُ على مذهب أهل السُّنة، إذ هو باطل عند المعتزلة، والـمُورِدُ للسؤال إنما يأتي فيها بما هو باطل فيُورِدُهُ على معنى الشُّبهَة على مذهبه، و«**الزمخشريُّ**» لا يقول إنه لو أراد منهم العبادة لكانوا عبادًا، وإنما يقوله أهل السُّنة، فكيف يورد عين مذهبه سؤالًا على مذهبه؟! وإنما كان يورده لو كان مخالفا لمذهبه فيورده شبهة على مذهبه.

ثم أجاب «**الزمخشري**» بجواب غير مطابق للسؤال لأن الإرادة عندهم إنما تتعلق بفعل المريد، والعبد عندهم يَخْلُق أفعالَهُ، وفِعْلُه الاختياريُّ مخلوقٌ له، فهو غيرُ مرادٍ لله، بخلاف فِعْلِه القَسْرِيِّ الإلجائيِّ.

فإن قلت: لِـمَ عدل في الآية عن صريح الحقيقة إلى المجاز ولم يقل: «﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا ﴾ لأكلِّفَهُم بالعبادة»؟

---

(1) الكشاف (ج5/ ص 620 ـ 621)

(2) **اكتفى الطيبي** في هذا المقام بتلخيص كلام ابن المنير في الانتصاف فقال: من عادته إذا رأى ظاهرًا يوافقُ معتقدَه أورد مذهب أهل السُّنة سؤالًا وأورد معتقدَهُ جوابًا، والجواب الذي ذكره لا يصحّ فإن السؤال مقدماته عقلية قطعية، والظاهر إذا خالف القطع وجب ردُّه إلى أدلته القطعية، وظاهر الآية دليل لأهل السُّنة لأنها سيقت لبيان عظمة الله وأن شأنه بعبيده لا يقاس بغيره، وأن عبيد الخلق مطلوبون بالخدمة والتكسّب للسادة، وبواسطة كسب العبيد تُدَرُّ أرزاق سادتهم، والله تعالى لا يطلب من عباده رزقًا ولا طعاما، بل يطلب منهم العبادة لا غير، وزائد على ذلك أنه هو الذي يرزقهم، فحاصله: وما خلقت الجنّ والإنسَ إلا لآمرهم بعبادتي. (فتوح الغيب، ق322/ ب)

قلت: تهييجاً على العبادة وعلى الاتصاف بها بالفعل[1].

***

(1) تقييد البسيلي (مخ/ ص 426)

سورة الرحمن

قوله تعالى: قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[1] [الرحمن: ٢٦ – ٢٧].

قال «**ابن عرَفة**»: اعتزَلَ «**الزمخشري**» في قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ فقال: معناه الذي يُجِلُّه الموحِّدون عن التشبيه بخَلْقِهِ، وعن أفعالهم[2]، أو الذي يقال له: ما أجلك وما أكرمك، أو: من عنده الجلال والإكرام للمخلصين من عباده[3].

ونحن نقول: أفعالهم كلها مستنِدَةٌ إلى الله تعالى، قبيحُها وحسَنُها، والجميعُ حسَنٌ عقْلًا[4].

* * *

(1) **قال العلامة أبو عبد الله محمد زيتونة**: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ﴾ ذو الاستغناء المطلق عن كل شيء لأن الجلال: العظيمة، وهي تقتضي ترفُّعَه عن الموجودات، فيلزم غناه عنها، ﴿وَٱلْإِكْرَامِ﴾ ذو الفضل التام الواسع والإحسان العام الجامع. واللحاصل أن الجلال: العظمة والكبرياء والاستغناء ذاتا وصفة وفعلا نهاية العظمة، والإكرام: الإحسان اللعام والتفضل التام. وقيل في تفسيره: هو الذي يجلّ ويكرم عن كل ما يُتصوَّرُ، أو الذي يجلُّه الموحّدون ويكرمونه بالثناء، كقولهم: ما أجلَّك، وما أكرمك، أو الذي يجلّ عن إحاطة العقول والأفهام به عزةً وعلوًّا، ويكرم عباده المؤمنين المخلصين إليه قصدا وعملا فيثني عليهم ويحسن إليهم. (مطالع السعود، ق271/ ب)

(2) قال الشيخ عليان في حاشيته على الكشاف: إجلاله عن أفعال الخلق مبنيٌّ على مذهب المعتزلة أنه لا يخلق أفعال العباد، ومذهب أهل السنة أنه هو الخالق لها. (منقول في هامش تحقيق الكشاف، ج6/ ص9)

(3) الكشاف (ج6/ ص9)

(4) تقييد الأبي (ص 778 ـ 779) تحقيق د. الزار

قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾ نَحْنُ جَعَلْنَٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ ﴿٧٣﴾﴾ [الواقعة: ٧١ – ٧٣].

قال «**الزمخشري**»: أي: تذَكِّرُكُمْ بنار الآخرة لتَعْتَبِرُوا[1].

قال «**ابن عرفة**»: إنما المراد أنها تذكركم بوجود الصانع لها ووَحدانيته واتصافه بصفات الكمال لكونه أخرجها من الشجر الأخضر، وأنها لا تحرق بالطبع؛ إذ لو كانت كذلك لما فارَقها[2].

ويبعد ما قال «**الزمخشري**»، ومثله لـ«**ابن عطية**»[3] لأن الدار الآخرة إنما عَلِمْناها وعَلِمْنا نارَها وعذابها سَمْعًا لا عقلا، فليس التذكيرُ بنار الآخرة من جهة نارِ الدنيا فقط، بل بها مع ضميمة إخبارِ الشارع بعذاب الآخرة.

وفي الآية التدلي لأنّ كونها تذكرةً وعبرةً أقوى من كونها متاعًا، والمراد أنها تذكرة للخواص ليتوصلوا بها من جهة العقل إلى العلم بوجود الصانع، ومتاعاً للعوام[4].

***

---

(1) قال الزمخشري: تذكيراً لنار جهنم، حيث علقنا بها أسباب المعايش كلها، وعممنا بالحاجة إليها البلوى لتكون حاضرة للناس، ينظرون إليها ويتذكرون ما أوعدوا به. (الكشاف، ج6/ ص36)

(2) **قال العلامة أبو عبد الله محمد زيتونة**: قيل: معناه جعلناها تبصرة لأولي الألباب يتبصرون بها متفكرين في أمر البعث للأجسام بعد موتها وتلاشيها، فإنه ليس بعثها وإحياؤها بعد يبسها واضمحلالها بأبدع ولا أعظم من إخراج النار وإبرازها من الشيء الرطب والشجر الأخضر مع تحقق التضاد بينهما لفرط الحرّ واليبس والرطوبة والبرد، فمن أخرجها من أخضر الشجر المضاد لها قادر على الإعادة لما تفرّقت مواده فيعيد الغضاضة لما كان غضا فيبس وبلي، والتبصير والتبصرة: التعريف والإيضاح، كما أن التبصُّرَ التفكُّر والتعرُّف، فجعل سبحانه النار مبصِّرةً لأمر البعث. (مطالع السعود، ق344/ ب)

(3) قال ابن عطية: و﴿تَذْكِرَةً﴾ معناه: تذكر نار جهنم. قاله مجاهد وقتادة. (المحرر الوجيز، ج8/ ص207)

(4) تقييد البسيلي (مخ/ ص 460)

سورة الحديد

قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾[الحديد: ٣].

قال «**ابن عطية**»: الباطن بلُطْفِه، وغوامِضِ حِكْمَتِه، وباهِرِ صفاته التي لا تدركها الأوهام[1].

وقال «**الزمخشري**»: الباطن لِكَوْنِهِ غيْرَ مُدرَك بالحواس[2].

ورَدَّ بها على أهل السُّنة الذين جوَّزوا رؤيةَ الله تعالى في الدار الآخرة بحاسَّةِ البَصَرِ[3].

---

(1) راجع المحرر الوجيز (ج8/ ص218)

(2) قال الزمخشري بعد قوله: ﴿وَٱلْبَاطِنُ ﴾ لكونه لا يدرك بالحواس: وفي هذا حجة على من جوّز إدراكه في الآخرة بالحاسّة. (الكشاف، ج6/ ص42 ـ 43)

(3) **قال الشيخ أبو عبد الله محمد زيتونة في شرح لتفسير العلامة أبي السعود العمادي:** ﴿وَٱلْبَاطِنُ ﴾: المحتجب بنعوت الكمال وأوصاف الجلال (**حقيقةً**) وكُنْهًا وذاتًا، (**فلا تحوم حولها العقول**) لتدرك كُنْهَها لأنه ليس من شأنها لسدّ بابه دونه بفَقْد دليل يوصل إليه، فهو بمعنى الخفيِّ الذي لا تحوم العقول حول درك كُنْهِه، فضلا عن أن تقف عليه لاتفاق الكلّ على أنه لا يعلم كنه ذاته سواه. فلا دليل في الآية على أنه لا يرى في الآخرة كما لا يُرَى في الدنيا كما توهّمه الزمخشري، وإليه يومئ كلام المصنف.

والحاصل أن حقيقة ذاته تعالى غير مدركة عقلا ولا حِسًّا باتفاق المحققين من أهل السُّنة والمعتزلة، ولما تعارضت الأدلة على رؤيته تعالى بالبصر في الآخرة، لم يفسّر المصنف بطونه تعالى بعدم إدراكه بالحَواسّ، بل هو الظاهر وجودُه لظهور الموجودات بأسرها بظهوره، والباطن بكنه حقيقته، وبطونُه بهذا المعنى لا ينافي رؤيته في الآخرة. وفسَّره «الكشَّافُ» بأنه غير مدرك بالحواسِّ، وهو تفسير شُبَهِيٌّ أيّد به ما ذهب إليه من استحالة الرؤية. والحقُّ أنه تعالى ظاهر بوجوده، باطنٌ بكُنْهِه، جامع بين الوصفين أزلا وأبدًا، فلا ينافي بطونَهُ بهذا المعنى رؤيتنا له في الآخرة بالبصر لأنه به لا تقتضي درك كنه الحقيقة، وبه يتم التذييل بعلمه بكل شيء، ويدفع توهّم أن بطونه تعالى عن الأشياء يستلزم بطونها عنه كما في الشاهد، فتدبَّر. (مطالع السعود، ق369/ ب)

نقل «**الطيبي**» عن صاحب «**الانتصاف**» جوابه أنَّ هذه أدلة سمعية لا تنتج إلا الظن، فما يصِحُّ الاستدلال بها في الأمور القطعية الاعتقادية[1].

قال «**ابن عرفة**»: ويُرَدُّ بلزومه في غير هذا؛ لأن كثيرًا من قواعد أصول الدين استدلوا فيها بالأدلة السمعية، ويجبُ الإيمان بها وقبولُها، إلا أن يقال: إنّ الأدلة السمعية كَثُرَت، وانضافَ إلى هذا الدليل السمعيِّ دليلٌ آخر حتى صار قريبا من القطعي، فحينئذ يَتِمُّ ذلك.

وإنما جاء هذا من تفسير الباطن بما قال «**الزمخشري**»، وأمّا على تفسير «**ابن عطية**»[2] فيسقط احتجاجُه بالآية.

ويجاب أيضا بأنّ هذه الصفة عامة في الأشخاص، والعامُّ في الأشخاص مُطلَقٌ في الأزمنة والأحوال، فيَصْدُقُ وَصْفُهُ بالباطن على نَفْيِ الرؤية عنهُ في الدنيا فقط[3].

* * *

(1) **نص كلام ابن المنير** بعد أن أورد احتجاج الزمخشري على نفي الرؤية: لا دليل فيه على ذلك، فإن لنا أن نقول: إن المراد عدمُ الإدراك بالحاسة في الدنيا، لا في الآخرة، ونحن نقول به. أو في الآخرة، والمرادُ: الكفار والجاحدون للرؤية كالقدرية، ألا ترى إلى قوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]. فإن قيل: تقييد وتخصيص على خلاف الظاهر. قلنا: والمسألة قطعية، فيكفي الاحتمال. (ضمن الكشاف، ج6/ ص42 ـ 43)

(2) قال ابن عطية: ﴿وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُ﴾: الذي بهَرَ وملَكَ فيما ظهر للعقول وفيما خفي عنها، فليس في الظاهر غيرُه حسب قيام الأدلة، وليس في باطن الأمر وفيما خفي على النظرة ـ مما عسى أن يُتوهَّم ـ غيرُه. (المحرر الوجيز، ج8/ ص218)

(3) تقييد البسيلي (مخ/ ص 463)

سورة المجادلة

قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [المجادلة: ١].

قال «**الزمخشري**»: فإن قلتَ: ما معنى «قَدْ» في قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾؟ قلتُ: معناه التوقُّعُ؛ لأن رسول الله ﷺ والمجادلة كانا يتوقعان أن يسمع الله مجادلتها وشكواها[1]، وينزّل في ذلك ما يفرّج عنها[2].

قال «**ابن عرفة**»: هذا لا يتمّ على قواعدنا ولا على قواعد المعتزلة لأنه إن أريد به السماعُ في نفس الأمر فلا يصحُّ فيه التوقُّعُ، بل هو ثابتٌ، وإن أريد بالنسبة إلى المخاطب فالنبيُّ ﷺ والمسلمون ما كانوا يتوقَّعون السماع، بل يحققونه.

وأما على قواعد المعتزلة فلأن الله تعالى عالمٌ بذلك في نفس الأمر، وكذلك في اعتقاد النبي ﷺ من غير توقُّعٍ.

فلابدّ من التجوُّزِ في الآية، إما بأن يراد بـ﴿سَمِعَ﴾ اسْتَمَع، إشارةً إلى أنه سماعُ إجابةٍ، أو يضمر في الآية فِعْلٌ، اي: سمع قولها وأجابها، والمتوقَّعُ في هذا ممكن، لكن يلزم على الأول المجاز، وعلى الثاني الإضمار، فيتعارضان[3].

***

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ۝١﴾ [المجادلة: ١].

قال «**الزمخشري**»: يصحُّ أن يسمع كل مسموعٍ ويبصر كلَّ مبصَرٍ[4].

قال «**ابن عرفة**»: هذه العبارة لا تصحّ عندنا ولا عندهم، بل سماعه وإبصاره عندنا واجبٌ غير ممكن، وعندهم هو راجعٌ لصفة العلم، وعلمه بالأشياء واجبٌ غير ممكنٍ، إلا أن يجيبوا هم على مذهبهم بأن بعض المعتزلة زعم أن العلم بالشيء مقارنٌ لوجود

---

(1) ووافقه الفخر الرازي فنقل كلامه بألفاظه. (التفسير الكبير، ج 29/ ص251)

(2) الكشاف (ج6/ ص57)

(3) تقييد البسيلي (ق279/ أ) نسخة الجزائر.

(4) الكشاف (ج6/ ص57)

ذلك الشيء، فتعلُّق العلم بالحوادث مقارن لوجودها، وهي ممكنة، فيكون العلم بها ممكنًا، فتصحُّ عبارته[1].

* * *

قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ[2] مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمۡ تُوعَظُونَ بِهِۦ ﴾[المجادلة: ٣].

قال «الزمخشريُّ»: ﴿ذَٰلِكُمۡ تُوعَظُونَ بِهِۦ﴾ لأنّ الحُكم بالكفارة دليلٌ على ارتكاب الجنايات[3]، يعني الإثم، والكفارة رافعة للإثم.

---

(1) تقييد البسيلي (ق279/ ب) نسخة الجزائر.

(2) الظِّهَارُ مشتق من الظُّهْر وهو العلوُّ لأن مرأة الرَّجُل مرْكَبٌ له وظُهْرٌ، يدلّ عليه قول العرب في الطلاق:نزلتُ عن امرأة، أي: طلَّقتها. والظِّهارُ من طلاق الجاهلية، وكانت تحرم المرأة به، وهو أن يقول الرجل لامرأته: «أنت عليَّ كظهر أمِّي»، ويجري مجرى ذلك عند الإمام مالك تشبيه الزوجة بكل امرأة محرَّمة على التأبيد كالبنت والأخت وسائر المحرمات بالنسب والمحرّمات بالرضاع والمصاهرة، سواء ذكره بلفظ الظهر أو لم يذكره، كقوله: «أنت عليَّ كأمي» أو «كبطن أمي» أو «يدها» أو «رجلها»، خلافًا للشافعي فإن ذلك كله ليس عنده بظهار لأنه وقف عند لفظ الآية، وقاسه مالكٌ عليه لأنه يرى القصد تشبيه حلال بحرام.

ولما كان هذا أشد طلاق في الجاهلية وأوكده في التحريم عندهم أبطل الله اعتقادهم بهذه الآيات، كما كانوا يعتقدون أن زوجة المتبني حرامٌ فأحلّها الله تعالى في قضية زيد بن حارثة وقد كان تبناه ﷺ فرفع الله ذلك الحرج على الأمة، وكقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٖ وَلَا سَآئِبَةٖ وَلَا وَصِيلَةٖ وَلَا حَامٖ ﴾[المائدة: ١٠٣]، فإن أول من سيب السوائب وبحر البحائر عمر بن يحيى، والبحيرة: هي التي يمنع درّها للطواغيت، والسائبة: هي التي يسيرونها للطواغيت أيضا، والوصيلة هي التي تبكر بذكر ثم بأنثى فيقال: وصلت أخاها، والحام: الجمل الذي نتج منه عشرة أبطن، فيحرّمون هذه الأربعة، فردّ الله عليهم وأبطل ما كانوا يعتقدونه في الجاهلية. (راجع التنقيح لكتاب الله الفصيح، لابن المقدم، ق116/ أ)

(3) عبارة **الزمخشري**: لأن الحُكمَ بالكفارة دليلٌ على ارتكاب الجناية، فيجِبُ أن تتعظوا بهذا الحُكْم حتى لا تعودوا إلى الظهار وتخافوا عقاب الله. (الكشاف، ج6/ ص60)

قال «**ابن عرَفة**»: ويُرَدُّ بكفَّارة اليمين بالله تعالى، وبأنّ النبيَّ ﷺ حلَف وكفَّرَ، وكذلك أبو بكرٍ، ولا إثم هناك، وإنما الإثم الذي ترْفَعُه الكفارَةُ في الظِّهار فقط، فكان حَقُّهُ أن لا يقول ذلك مطلقاً، بل مُقيَّداً[1] بهذا[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّجْوَىٰ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ لِيَحْزُنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَيْسَ بِضَآرِّهِمْ شَيْـًٔا إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [المجادلة: ١٠].

قال «**ابن عرفة**»: ﴿إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ إلَّا بخَلْقِه وقُدْرَتِه[3].

وقال «**الزمخشري**»: إلا بمشيئته وإرادته[4].

قال «**السكوني**»: اعتزل هنا لأنه ينفي الكلام، فالمراد بالإذن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠].

قال «**ابن عرفة**»: عندنا أن الحوادث إنما متوقِّفَةٌ على العلم والقدرة والإرادة، لا على الكلام، هذا من جهة العقل، وأمَّا من جهة الشرع فتتوقَّفُ على الكلام لقوله تعالى:

---

(1) وقد قيّد الطيبي كلام الزمخشري فقال في شرحه: قال المصنف: «**الحكم بالكفارة دليل على ارتكاب الجناية**» إلى آخره، كأنه قيل: الذين يرتكبون تلك الجناية ويقولون ذلك القول المنكر والزور ثم يرجعون ويندمون لأجل ذلك القول فكفارته ما ذكر. (فتوح الغيب، ق344/ أ)

(2) تقييد البسيلي (ق281/ أ)

(3) **قال الشيخ أبو عبد الله محمد زيتونة**: ﴿إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ وتمكينه الدائر على فلك قدرته وإحاطة علمه وتخصيص إرادته وقضائه لأنه المنفرد بذلك حكما وتصرُّفًا وقضاءً وتدبيرًا، فلا يقع شيء ضارٌّ أو نافعٌ إلا بتقديره ومشيئته وتدبيره، فالإذن راجعٌ لها، لا للإباحة. (مطالع السعود، ق33/ ب)

(4) قال الزمخشري: ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ أي: بمشيئته. (الكشاف، ج6/ ص65)

﴿نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل: ٤٠][1]، فإنما اعتزل «**الزمخشري**» من ناحية أنه يقول: إن العبد يخلق أفعاله، فلذلك قال: إلا بإرادته، ولم يقل: إلا بقدرته[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغۡلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓ ﴾[المجادلة: ٢١].

«**ابن عطية**»: أي: قدَّر ذلك وأرادَهُ في الأزل[3].

«**الزمخشري**»: كتبه في اللوح المحفوظ[4].

قال «**ابن عرفة**»: هذا جارٍ على مذهبه لأنه ينفي الإرادة في الأزل، لكنه أقرب إلى ظاهر اللفظ، وعلى تفسير «**ابن عطية**» يكون الكتب مجازًا[5].

* * *

---

(1) **أشار الإمام ابن عرفة** إلى هذه المسألة في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَفَجَّرۡنَا ٱلۡأَرۡضَ عُيُونٗا فَٱلۡتَقَى ٱلۡمَآءُ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ قَدۡ قُدِرَ ١٢﴾ [القمر: ١٢] فقال: «الأمر هنا بمعنى الشأن، ويحتمل أن يكون ضد النهي، أي على حقيقته لأن المحدَثات إنما تتوقف على القدرة والإرادة والعلم خاصة بلا خلاف، وأما توقفها على الكلام سمعاً فقال القاضي أبو بكر الباقلاني: إنها تتوقف مع ذلك على الكلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٤٠﴾ [النحل: ٤٠]، وأنكَرَ ذلك غيرُه، فعلى قول «**القاضي**» يكون الأمر في الآية على حقيقته. (تقييد الأبي، ص 763 تحقيق د. الزار)

وما ذهب إليه القاضي الباقلاني صرح به الإمام الطبري عند تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ١١٧﴾ [البقرة: ١١٧] فقال: هذه «الآية عامّ ظاهرها، فليس لأحد أن يحيلها إلى باطن بغير حجّة يجب التسليم لها، فإن الله ـ جلّ ثناؤُه ـ عالِـمٌ بكل ما هو كائن قبل كونه، فلما كان ذلك كذلك كانت الأشياء التي لم تَكُنْ ـ وهي كائنة لعلمه بها قبل كونها ـ نظائرُ التي هي موجودة، فجاز أن يقول لها: «كوني!» ويأمرها بالخروج من حال العدم إلى حال الوجود لتصور جميعها له، ولعِلْمِه بها في حال العدمِ. (راجع جامع البيان، ج2/ ص468)

(2) تقييد البسيلي (ص 831) نقله د. الزار

(3) قال ابن عطية: أخبر بأنه كتب فيما مضى من قضائه وقدَّرهُ في الأزل أنه يغلب هو ورسله كلَّ من حادَّ الله والرسل. (المحرر الوجيز، ج8/ ص257)

(4) الكشاف (ج6/ ص70)

(5) تقييد البسيلي (ص 834) نقله د. الزار

قوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: ٢٢].

قال «**ابن عرفة**»: قول «**الزمخشري**»: «نزلت فيمن يصحب السلطان»[1] غير صحيح لأنَّ «**مالكًا**» كان يصحب الملوك ويجلس معهم.

وذكروا في سبب نزولها أمرين:

ـ **أحدهما** يقتضي أنه في ذمّ من واصل الكُفَّار وأظهر مودّتهم، وعليه يدلّ أوَّلُ الآية.

ـ **والآخر** يقتضي أنها في مدح من عاداهم، وعليه يدلّ آخر الآية.

ودلت الآية على منع المودّة بلفظ المفاعلة، فتمتنع مودّة المسلم للكافر حالة صدور المودّة منه للمسلم، فأحرى أن تمتنع مودّة المسلم لمن لم يصدر له منه مودة[2].

***

قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنْهُۖ﴾[المجادلة: ٢٢][3].

---

(1) نقله الزمخشري عن الثوري (الكشاف، ج6/ ص71)

(2) تقييد البسيلي (ق283/ ب)

(3) **قال العلامة أبو عبد الله محمد زيتونة**: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ الكتب بمعنى الإثبات، وأوثر عنوانه فأثمر ذلك نور الباطن واستقامة الأعمال. (**وَفِيهِ**) أي الكتب (**دَلَالَةٌ**) واضحة (**عَلَى**) أن مسمى الإيمان هو التصديق، فقضت الآية بتعين (**خُرُوجِ العَمَلِ**) بالجوارح الظاهرة (**مِنْ مَفْهُومِ الإِيمَانِ**) فلا يكون جزءًا منه وإلا لثبت معه في القلب (**فَإِنَّ جُزْءَ**) الموضوع (**الثَّابِتِ**) بكَتْبه (**فِي القَلْبِ ثَابِتٌ**) برقمه وقراره (**فِيهِ قَطْعًا**) وإلا لزم وجود الكلّ بدون جزئه والمركّب دون أبعاضه، وهو باطل قطعا، فيلزم ثبوت الأعمال في القلب لو كانت جزءًا من مسمى الإيمان، (**وَ**) معلوم أنه (**لَا شَيْءَ مِنْ أَعْمَالِ الجَوَارِحِ**) الظاهرة قولية أو فعلية (**يَثْبُتُ فِيهِ**) قطعا لتعلقها بها وقصرها عليها، وإنما الواصل إليه ثمراتها وشوارق أنوارها، كما يفيض عليها منه كمال التَصْدِيق وجمال اليقين فتنطلق لها فتجِدُّ فيها، وإذا حَلَّتِ الهداية قلبًا ، نشطت للعبادة الأعضاء. وأبرزه في صورة قياس من الشكل الثاني هكذا: الإيمانُ ثابتٌ في القلب، ولا شيء من أعمال الجوارح بثابت فيه، فلا شيء من الإيمان بأعمال الجوارح. وينعكس إلى: لا شيء من أعمال الجوارح بإيمان، فلا تكون جزءًا منه. وإن شئت قلتَ: لا شيء من أعمال الجوارح بثابت في القلب، والإيمان ثابت في القلب، فلا شيء منها من مسمى الإيمان، وهي اللنتيجة بنفسها. والصغرى ظاهرة كالكبرى، فهو بديهي فلا حاجة لترتيب القياس، فتدبَّر. (مطالع السعود، ق 51/ ب)

قال «**الزمخشري**»: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ أثْبَتَهُ فيها بما وفَّقهم فيه وشرح له صدورهم، ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ بلُطْفٍ من عنده حَيِيَتْ به قلوبهم[1].

قال «**ابن عرفة**»: كلام «**الزمخشري**» هنا أوَّلُه يُوهِمُ الصواب، وآخِرُه اعتزالٌ في قوله في تفسير: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ أي: بلطف من عنده.

والمراد بالروح: الهداية[2]، وسماها رُوحًا لأنها بها تحصل حياة النفوس حقيقةً[3].

---

(1) الكشاف، (ج6/ ص71)

(2) **قال العلامة أبو عبد الله محمد زيتونة**: ﴿وَأَيَّدَهُم﴾ من التأييد بمعنى التقوية، (**أي: قَوَّاهُمْ**) وشدّهم وأعانهم وشرفهم وعظمهم وشجّعهم ﴿بِرُوحٍ﴾ عظيم ﴿مِّنْهُ﴾. ولما اختلف في مرجع الضمير قال: (**أَيْ مِنْ عِنْدِ الله**) فـ«مِنْ» ابتدائية داخلة على الفاعل الموجد له، إذ ابتداؤه منه. (**وَ**) قد اختلف في الروح المؤيدين به على أقوال، فقيل: (**هُوَ نُورُ القَلْبِ**) المفاض عليه بإشراقه فيه، يفهمون به ما أودع في كتابه وسنة نبيه ﷺ من نور العلم واللعمل، فهو لقلوبهم كالروح للأبدان، فلا يفعلون شيئا من أحوال أهل الجاهلية، فأحياهم به فلا انفكاك له عنهم في وقت ما، فأثمر لهم استقامة المناهج ظاهرا وباطنا، فقهروا بالدلائل والحجج، وظهروا بالسيف المغيِّر للمُهَج، وعملوا صالحات الأعمال، فكانوا للدنيا كالسرج فلا تجد شيئا أدخل في الإخلاص من موالات أولياء الله ومعاداة أعدائه، بل هو عين الإخلاص، ومن جنح إلى منحرف عن دينه أو داهن مبتدعاً في عقده نزع الله نور التوحيد من قلبه، فالروح مستعارٌ لنور القلب، فإنه تعالى كما نوَّر قلوبهم بحيث ميَّزوا به ما ينجيهم عما يرديهم ورغبوا بذلك في الارتقاء إلى المعارج الروحانية والتخلُّص عن دركات عالم الطبيعة الدنية صار نور القلب لهم سببًا في الحياة الأبدية كالروح للحياة البدنية، فأطلق عليها اسم الروح استعارةً تصريحية، ومن ثَمَّ سمته الأطباء روحا وهو الشعاع اللطيف المتكون في القلب وبه الإدراك، فالروح حقيقة على هذا. (**أَوْ**) الروح (**القُرْآنُ**) المنوِّرُ للقلوب بحقائقه ومواعظه ورقائقه، وبه قال الربيع بن أنس، وبالأول ابن جريج. (**أَوْ**) الروح (**النَّصْرُ عَلَى العَدُوِّ**) في مواطن الحروب لأنه يحيي به أمرهم. أو الرحمة أو جبريل عليه السلام، وعليها فالاستعارة تصريحية. (**وَقِيلَ: الضَّمِيرُ**) في قوله تعالى ﴿مِّنْهُ﴾ راجع (**لِلْإِيمَانِ**) المذكور قبلُ، وإنما سمي روحا (**لِحَيَاةِ القُلُوبِ بِهِ**) كالروح للبدن، فهو استعارة أيضا؛ ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾[الأنعام: ١٢٢]، فالروح بمعنى الإيمان، (**فَـ«مِنْ»**) الجارة (**تَجْرِيدِيَّةٌ**) لأنه عينه فيكون من التجريد البديعي، ومن بيانية أو ابتدائية على الخلاف فيه، فتدبَّر. (مطالع السعود، ق 51/ ب)

(3) تقييد البسيلي (ص836) نقله د. الزار

سورة الحشر

قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ [الحشر: ١٨].

قال «**الزمخشري**»: فإن قلت: ما معنى تنكير النفس؟

قلتُ: تنكيرها لاستقلال الأنفس النواظر[1] فيما قدّمن للآخرة، كأنه قيل: فلتنظر نفس واحدة في ذلك[2].

قال «**ابن عرفة**»: يُرَدُّ قولُ «**الزمخشري**» بأنَّ التقليل إنما يصحّ إن لو كانت الآية في سياق الخبَر، وهي هنا في سياق الأمر التكليفي، فالمناسب التكثيرُ المفيدُ لعموم التكليف[3].

وإنما الجواب أنّ النفس هنا أفردت والمراد بها العموم، كما في قوله ﷺ: «**صَلَاةٌ فِي مَسْجِدِي هَذَا خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ صَلَاةٍ فِي غَيْرِهِ**[4]»[5].

***

(1) قال الطيبي: أي: عدّهم قليلا، كقوله: ﴿وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ﴿١٣﴾﴾ [سبأ: ١٣]. (فتوح الغيب، ق350/ ب)

(2) الكشاف (ج6/ ص84)

(3) وهو اختيار الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إذ قال: وتنكير ﴿نَفۡسٞ﴾ يفيد العموم في سياق الأمر، أي: لتنظُرْ كُلُّ نَفْسٍ، فإن الأمر والدعاء ونحوهما كالشرط تكون النكره في سياقها مثل ما هي في سياق النفي، كقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ﴾ [التوبة: ٦]، وكقول الحريري: «يا أهل ذا المعنى وقيتم ضُرًّا»، أي: كُلَّ ضُرٍّ. وإنما لم يعرف بلام التعريف تنصيصا على العموم لئلا يتوهم نفسٌ معهودةٌ. (التحرير والتنوير، ج28/ ص111)

(4) أخرجه البخاري في كتاب فضل الصلاة باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، ومسلم في كتاب الحج باب فضل الصلاة بمسجدي مكة والمدينة.

(5) تقييد البسيلي (ص844) نقله د. الزار

قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: ٢١].

قال «**الزمخشري**»: هذا تمثيلٌ وتخييلٌ[1].

قال «**ابن عرفة**»: جعله «**الزمخشري**» تخييلا على مذهبه لأن التخييل يكون في الأمور المستحيلة الوجود كالتشبيه بالعنقاء والغول، والتمثيل يكون في الأمور الجائزة الممكنة الوجود، و«**الزمخشريُّ**» يشترط في الجمادات البِنْيَةَ فيستحيل فيها الخشوعُ عِنْدَهُ، ونحن لا نشترط ذلك، بل نشترط العِلْمَ والحياة، فيصحّ عندنا وقوعُ الخشوع من الجمادات التي خلق الله فيها العلم والحياة.

ويمكن على مذهبه أن لا يكون تخييلا، بل هو من تعليق المحال على المحال، مثل: ﴿إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف: ٨١].

ويجاب عنه بأن الآية في سياق الوعظ والتخويف، ولا يقع ذلك إلا بالممكن، لا بالمحال[2].

* * *

(1) الكشاف (ج6/ ص85)

(2) تقييد البسيلي (ص846) نقله د. الزار

سورة التغابن

قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ ﴾ [التغابن: ٣].

قال «**الزمخشري**»: ﴿بِٱلۡحَقِّ ﴾ بالغَرَضِ الصحيح والحِكْمَةِ البالِغَة[1].

قال «**ابن عرَفة**»: هو اعتزالٌ على مذهبه الفاسد في التحسين والتقبيح ليَسْلَمَ مِن نِسْبَته النقصَ إلى الله تعالى، ونحن لا نجعل الباء للسبب، بل للمصاحبة، معناه أنه خلقها مصاحبةً لتصديقه ليطابق فِعْلُه وخَلْقُه لها قَوْلَه وإخبارَه تعالى في الأزل بأنه سيَخْلُقُها بحِكْمَةٍ مُتقنَةٍ[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمۡ فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡ ﴾ [التغابن: ٣].

قال «**الزمخشري**»: إن قلتَ: كم من دَميم قبيح المنظر؟ قلنا: لا سماجة، والكلُّ حسنٌ[3].

قال «**ابن عرفة**»: عادتهم يردّون عليه بوجهين

ـ **أحدهما**: أن الدَّميم القبيح المنظر إذا أطلق عليه أنه قبيحٌ فالسؤال واردٌ، وإن قال: «إنه حسنٌ» فباطل؛ لصِدْقِ نقيضِه عليه وهو: قبيح.

ـ **الثاني**: أنه باعتبار وروده على وفق المراد والحال المتصوَّر في الذهن، فتقول: أحسنَ فلانٌ صورة أحدب أعرج أحسنَ صورةٍ، إذا أتى بها على نحو ما أريد منه، فإحسان الصورة هو أن يتخيل شيئًا في ذهنه فيأتي بها على نحو ما يُخَيَّل له، ومما يدلُّك عليه قوله

---

(1) الكشاف (6/ ص131)

(2) تقييد البسيلي (ص870) نقله د. الزار

(3) قال الزمخشري: فإن قلت: كم من دميم مشوَّه الصورة سمج الخلقة تقتحمه العيون؟ قلتُ: لا سماجة ثَمَّ، ولكن الحسن كغيره من المعاني على طبقات ومراتب، فلانحطاط بعض الصور عن مراتب ما فوقها انحطاطا بينا وإضافتها إلى الموفى عليها لا تستملح، وإلا فهي داخلة في حيز الحسن غير خارجة عن حدّه. (الكشاف، 6/ ص131)

تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾ [آل عمران: ٦]، فهذا هو المراد في الآية، أي: صوَّرَكُم على وفق ما أراد منكم[1].

***

قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ ﴾[التغابن: ٩].

قال «**الزمخشري**»: هو أن يغبن بعضهم بعضا لنزول السعداء منازل الأشقياء التي كانوا ينزلونها لو كانوا سعداء، ونزول الأشقياء منازل السعداء التي كانوا ينزلونها لو كانوا أشقياء[2].

قال «**ابن عرفة**»: يصح معنى التغابن باعتبار تفاوت درجات المؤمنين، لا كما أشار إليه «**الزمخشريُّ**»، ويصحّ على التجريد، بمعنى أنّ الإنسان مع نفسه يجرّد منها نفسا أخرى يتغابن معها[3].

***

(1) راجع تقييد الأبي (ص 870) تحقيق د. الزار

(2) الكشاف (6/ ص133)

(3) تقييد البسيلي (ص 835) نقله د. الزار

سورة التحريم

قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ﴾[التحريم: ٨].

قال «**الزمخشري**»: ﴿لَا يُخۡزِي﴾ تعريضٌ بمن أخزاهم الله من أهل الكفر والفسوق[1].

قال «**ابن عرفة**»: احتجَّ بها المعتزلة على أن العاصي مخلَّدٌ في نار جهنَّم بعد الجمع بينها وبين قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥۖ﴾[آل عمران: ١٩٢]، ووجه الدليل أن يقال: كل من دخل النار مخزى بآية آل عمران، ولا شيء من المؤمنين بمخزى عملا بهذه الآية، فلا شيء ممن يدخل النار بمؤمن، ثتن تنعكس كنفسها فنقول: لا شيء من المؤمن بداخل النار.

وأجيب بوجوه:

ـ أحدها: أن المراد بالذين آمنوا معه الصحابة فقط.

ـ الثاني: أن ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ﴾ مستأنف وليس معطوفًا على ما قبله بوجه.

ـ الثالث: أنَّ الخزي مقيَّد بذلك اليوم، فنقول: ذلك اليوم هو وقت دخولهم الجنَّة، فإنهم غير مخزون حينئذ، وأما قبل ذلك حين دخولهم النار فهو آخر[2].

* * *

(1) الكشاف (ج6/ ص163)

(2) تقييد البسيلي (مخ/ ص495)

سورة الملك

قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ١٦﴾ [الملك: ١٦][1].

قال «ابن عرفة»: تُؤَوَّلُ بوجهين:

ـ إما أنه من مجاز الإضمار، والتقدير: «﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ أَمْرُهُ»[2]، لكن يلزم عليه حَذْفُ بَعْضِ الصِّلَة.

ـ وإما أنه من مجاز التمثيل، فيكون لفظ ﴿ٱلسَّمَآءِ﴾ كنايةً على العلوِّ، أي: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن﴾ اتصَفَ بالعُلُوِّ وَالرِّفْعَة ﴿أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾.

---

(1) قال **النهرواني**: «﴿ءَأَمِنتُم﴾ عَذَابَ ﴿مَن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ إن عصيتم». **وقيل**: معنى الآية: «﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ قُدْرَتُهُ وَسُلْطَانُهُ وَمَمْلَكَتُهُ». **وقيل**: إنما قال من في السماء لأنهم كانوا يعترفون بأنه إله السماء ويزعمون أن الأصنام آلهة الأرض، وكانوا يدعون الله من جهة السماء وينتظرون نزول أمره بالرحمة والسطوة منها. **وقيل**: معنى قوله ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ﴾: أنه فوق السماء، كقوله تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[التوبة: ٢] أي فوقها لا بالمباينة والتحيز، ولكن بالقهر والتدبير. **وقيل**: معناه: على السماء، كقوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾[طه: ٧١] ومعناه أنه مالكها ومدبرها والقائم عليها، كما يقال: فلان على العراق والحجاز، وفلان على خراسان وسجستان، يعنون أنه واليها وأميرها.

واعلم أن الآيات والأخبار الصحاح في هذا الباب كثيرة، وكلها إلى العلوّ مشيرة، ولا يدفعها إلا جاحد أو جاهل معاند، والمراد بها ـ والله أعلم ـ تعظيمُه وتنزيهُه عن السفل والتحت، ووَصْفُه بالعلوّ دون أن يكون موصوفًا بالأماكن والجهات لأنها صفات الأجسام وأمارات الحدَث، والله تعالى كان ولا مكان، فخلق الأمكنة غير محتاج إليها، وهو على ما لم يزل عليه. (تفسير سلمان النهرواني، ق63/ ب)

(2) قال الواحدي: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ قال المفسرون: يعني عقوبة ﴿مَن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ وعذاب ﴿مَن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾. والمعنى: ﴿مَن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ سلطانه وملكه وقدرته، إلا أنه خرج مخرج ما في السماء تفخيما لشأن سلطانه، كما قال: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[الأنعام: ٣] ما يجري فيهما بإذنه وإرادته، لا يخفى عليه شيء منه، **لابد أن يكون هذا لاستحالة أن يكون الله تعالى في مكان أو موصوفا بجهة**. (التفسير البسيط، ج22/ ص55)

وتأوَّله «**الزمخشري**» بوجهين، أحدهما هذا، والثاني: أنه خطاب للكفار على دعواهم واعتقادهم أنّ الله في السماء[1].

ويُرَدَّ بأنه تفريعٌ على دعوى باطلة، ولا يصح التفريع عليها إلا بعد بيان الدليل الدال على بطلانها.

والمذهب الحق عند الأصوليين أن الله تعالى منزَّهٌ عن الجهة والمكان[2]؛ إذ لو كان متصفا بالمكان للزم عليه إمّا عدمُ حدوث العالَـمِ، أو حدوث الذات الكريمة؛ لأن المكان من جملة مخلوقاته، فلو كان له مكان لزم قِدَمُه، أو حدوث من حلَّ فيه[3].

❖ ❖ ❖

ـ قوله تعالى: ﴿ قُلۡ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ءَامَنَّا بِهِۦ وَعَلَيۡهِ تَوَكَّلۡنَا ﴾[الملك: ٢٩].

أوْرَدَ «**الزمخشري**» سؤالا وهو: لِمَ قال: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ فأخَّر المجرور، ثم قال: ﴿وَعَلَيۡهِ تَوَكَّلۡنَا ﴾ فقدَّمهُ؟ وأجاب بأنه تعريض لهم لاتصافهم بعدم الإيمان[4].

---

(1) **قال الزمخشري**: فيه وجهان:

ـ **أحدهما**: من ملكوته في السماء؛ لأنها مسكن ملائكته، وثَمَّ عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأوامره ونواهيه.

ـ **والثاني**: أنهم كانوا يعتقدون التشبيه وأنه في السماء، وأنّ الرحمة والعذاب ينزلان منه، وكانوا يدعونه من جهتها، فقيل لهم على حسب اعتقادهم: أأمنتم من تزعمون أنه في السماء. (الكشاف، ج6/ ص175)

(2) المقصود بالمكان هنا: السطح الباطن من الحاوي المماسُّ للسطح الظاهر من المحويِّ. والمقصود بالجهة: منتهى مأخذ الإشارة ومقصد المتحرِّك، فلا يكونان إلا للجسم أو للجسماني، والله ليس كذلك. (راجع شرح المقاصد للتفتازاني، ج2/ ص65)

(3) تقييد البسيلي (مخ/ ص 499)

(4) **قال الزمخشري**: فإن قلت: لم أخر مفعول ﴿ءَامَنَّا ﴾ وقدم مفعول ﴿تَوَكَّلۡنَا ﴾؟ قلتُ: لوقوع ﴿ ءَامَنَّا ﴾ تعريضا بالكافرين حين ورد عقيب ذكرهم، كأنه قيل: آمنا به ولم نكفر كما كفرتم. ثم قال: ﴿وَعَلَيۡهِ تَوَكَّلۡنَا ﴾ خصوصًا لم نتكل على ما أنتم متكلون عليه من رجالكم وأموالكم. (الكشاف، ج6/ ص178)

قال «**ابن عرفة**»: وَيُرَدُّ بأنه لو أريد التعريض بهم لقيل: «بِهِ ﴿ءَامَنَّا﴾» فيفيد الحصر والاختصاص، وإنما الجواب أنه لما عُهِدَ في الشرع خصوصية التوكُّلِ على الله أتى به محصورًا، وعُهِدَ في الشرع عدَمُ اختصاص الإيمان بالله تعالى، قال تعالى: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [آل عمران: ٨٤] الآية، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ﴾[النساء: ١٣٦]، وفي حديث القدر: «**أخبرني عن الإيمان، قال: هو أن تؤمن بالله وملائكته...**» [1] الحديث، فلذلك لم يأت به محصورًا[2].

* * *

قال الطيبي: جيء بقوله: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾ جوابًا عن قوله: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِىَ ٱللَّهُ وَمَن مَّعِىَ﴾ [الملك: ٢٨] على سبيل التبكيت، أي: هو الرحمن يجيرنا لأنا آمنا به ولم نكفر كما كفرتم، ولما لم يكن المقصود في الإيراد نفي الشرك وإثبات التوحيد لأن الكلام في الإهلاك والإنجاء جيء بقوله: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾ على ظاهره، وأما قوله: ﴿وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا ﴾ فالتقديم لأن مقام الخلاص والنجاة يقتضي ناجيا وناصرًا، وهم كانوا متكلين على الرجال والأموال، فقيل: نحن لا نتكل على ما أنتم متكلون عليه، بل على الرحمن توكلنا خصوصًا، والحمد لله. (فتوح الغيب، ق371/ أ)

(1) أخرجه مسلم في الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان وأشراط الساعة.

(2) تقييد البسيلي (مخ/ ص 502)

سورة القلم

قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥﴾ [القلم: ٣٥].

قال «**الزمخشري**»: أفنحيف في الحكم فنجعل المسلمين كالكافرين[1].

قال «**ابن عرفة**»: هذا اعتزال، وعندنا نحن المعنى: أَنُخْلِفُ الوعْدَ فنجعل المسلمين كالمجرمين[2].

❖❖❖

---

(1) الكشاف (ج6/ ص188)

(2) تقييد البسيلي (مخ/ ص 504)

سورة الحاقة

قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَاۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾﴾ [الحاقة: ١٧].

قال «**الزمخشري**»: الـمَلَكُ أعَمُّ من الملائكة، واستدل بالنفي كقولك: «ما من مَلَكٍ إلا وهو ساجِدٌ»، هو أعم من قولك: «ما من ملائكة»[1].

قال «**ابن عرَفة**»: وَهِمَ «**الزمخشري**» لأنه لا يلزم من أعمية النَّفْيِ أعمِّيةُ نقيضِه وهو الثبوتُ، و«الملَكُ» في الآية في طرف الثبوتِ لأنَّ نقيضَ الأعم أخصُّ من نقيض الأخص، ونقيض الأخص أعمُّ من نقيض الأعم[2].

* * *

---

(1) الكشاف (ج6/ ص198) **قال علمُ الدين العراقي**: استشهاد محمود بقوله: «**ما مِنْ مَلَكٍ**» أنه أعمُّ ضعيفٌ، فإنه ما حصل العموم إلا من النفي، وقوله: «هي أعمُّ من الملائكة» لأن الأول ينفي كلَّ واحدٍ، والثاني ينفي عن كلّ جماعة لا عن كلِّ واحدٍ. (الإنصاف، ج2/ ص714)

(2) تقييد البسيلي (مخ/ ص 508)

سورة المعارج

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ۝٢١﴾ [المعارج: ١٩ – ٢١].

قال «**الزمخشري**»: المعنى أنّ الإنسان لإيثاره الجزَع والمنْعَ وتمكُّنهما منه ورسوخهما فيه كأنه مجبول عليهما مطبوع، كأنه أمرٌ خِلْقِيٌّ وضروريٌّ غيرُ اختياري؛ لأنه حين كان في البطن لم يكن به هلَعٌ، ولأنه ذُمَّ، واللهُ لا يَذُمُّ فِعْلَهُ[1].

قال «**ابن عرفة**»: هذا من الكلام الموجَّه، فالمعتزليُّ يعني به أن الله تعالى لا يخلق القبيح الموصوف بالذمِّ، فيقول: «لَا يَذُمُّ فِعْلَهُ»، ونحن نحمله على أنه يخلق الخير والشرَّ[2]، لكن لا يوصف فِعْلُه بالذَّمِّ عقلا، بل الكُلُّ في حَقِّه حَسَنٌ، والعقل لا يحسّن ولا يقبّح، وإنما الحسن ما حسَّنه الشرع، والقبيح ما قبَّحه[3].

* * *

---

(1) راجع الكشاف (ج6/ ص209)

(2) **قال الإمام الفخر الرازي**: اعلم أن الهلع لفظ واقع على أمرين، أحدهما: الحالة النفسانية التي لأجلها يقدم الإنسان على إظهار الجزع والتضرع. والثاني: تلك الأفعال الظاهرة من القول والفعل الدالة على تلك الحالة النفسانية، أما تلك الحالة النفسانية فلاشكّ أنها تحدث بخلق الله تعالى لأن من خُلِقَت نفسُه على تلك الحالة لا يمكنه إزالة تلك الحالة من نفسه، ومن خلق شجاعا بطلا لا يمكنه إزالة تلك الحالة عن نفسه، بل الأفعال الظاهرة من القول والفعل يمكنه تركها والإقدام عليها، فهي أمور اختيارية، أما الحالة النفسانية التي هي الهلع في الحقيقة فهي مخلوقة على سبيل الاضطرار. (التفسير الكبير، ج30/ ص129)

(3) تقييد البسيلي (مخ/ ص512)

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا ضَلَٰلًا ﴿٢٤﴾﴾ [نوح: ٢٤].

أورد «**الزمخشري**» هنا سؤالا يتقرَّر على مذهبه وعلى مذهبنا، وتقدم له نظيره في سورة «يونس» وهو أنه لا يصح الدعاء على الكافرين بالموت على الكفر ولا على العاصي بالموت على العصيان لأنه مأمور في كل وقت بنَهْيِه عن ذلك، والدعاءُ عليه بذلك إقرارٌ ورِضًى، وهو من باب طلَبِ الكفر والمعصية، فكيف صحّ ذلك؟

وأجاب «**الزمخشري**» على مذهبه بأنه طلب التَّرْكَ، لا الفِعْلَ، فطلب تخليتهم ومَنْعَهُم الألطاف، فهو طلب العدم[1]، وذلك لأنه يقول: إن الله تعالى يستحيل عليه أن يخلق الكفر والضلال.

وجوابنا نحن على مذهبنا إمّا بأنّ نوحًا عليه السلام غلب على ظنه بِطول الممارسة لهم أنهم لا يؤمنون وطلب ذلك، وإمّا بأنه أوْحَى اللهُ تعالى إليه أنهم لا يؤمنون، كما في سورة «هود»: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦][2].

فإن قلت: يلزم عليه تحصيل الحاصل.

فالجواب أنه لم يطلب الكفر، بل لازمه وهو تضعيف العذاب عليهم في الدار الآخرة[3].

* * *

(1) قال الزمخشري: فإن قلت: كيف جاز أن يريد لهم الضلال ويدعو بزيادته؟ قلتُ: المراد بالضلال: أن يخذلوا ويُمنَعوا الألطاف؛ لتصميمهم على الكفر ووقوع اليأس من إيمانهم، وذلك جميل حسنٌ يجوز الدعاء به، بل لا يحسن الدعاء بخلافه. (الكشاف، ج6/ ص218 ـ 219)

(2) **وزاد البيضاوي** وجها آخر فقال: «ولعل المطلوب هو الضلال في ترويج مكرهم ومصالح دنياهم، لا في أمر دينهم». كتب عليه اللشهب الخفاجي: معنى الضلال في ترويج مكرهم أنهم لا يهتدون لطريقه، ولا لطريق السداد في أمور دنياهم، فيكون دعاءً عليهم بعدم تيسير أمورهم، وهو جهٌ وجيه. (عناية القاضي، ج8/ ص253)

(3) تقييد البسيلي (مخ/ ص 517)

سورة الجن

قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبۡدُ ٱللَّهِ يَدۡعُوهُ كَادُواْ يَكُونُونَ عَلَيۡهِ لِبَدٗا ١٩﴾ [الجن: ١٩].

قال «**الزمخشري**»: عبر بهذا اللفظ ولم يقل: قام الرسول، أو النبيُّ؛ لأنه واقع في كلام النبيِّ، فعبر بما يقتضي التواضع والتذلل[1].

قال «**ابن عرفة**»: هذا مسامحة لأنه ليس من كلامه، إنما هو محكِيُّه عن الله تعالى، وإنما الجواب أنه على سبيل التعليم له ولأمته في تعبير المتكلِّم عن نفسه بما يقتضي التواضع[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَا نَدۡرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ أَرَادَ بِهِمۡ رَبُّهُمۡ رَشَدٗا ١٠﴾ [الجن: ١٠].

«**الزمخشري**»: أي: لا أستطيع أن أضركم أو أنفعكم، إنّ الضار والنافع الله، أو لا أستطيع أن أقسركم على الغيّ والرشد، وإنما القادر على ذلك الله تعالى[3].

قال «**ابن عرفة**»: هذا اعتزالٌ[4]، والمعنى عندنا: لا أستطيع أن أخلق لكم ضرًّا ولا نفعًا، إنما خالقهما الله تعالى[5].

* * *

(1) راجع الكشاف (ج6/ ص232)

(2) تقييد البسيلي (مخ/ ص 521)

(3) راجع الكشاف (ج6/ ص233)

(4) قال العراقي في الإنصاف ملخصا كلام ابن المنير في الانتصاف: الآية لما دلت على أن الله تعالى هو الذي يملك لعباده الرشد والضرّ، فإن يالنبي إنما سلبهما عن نفسه ليمحّض إضافتهما إلى الله سبحانه، أعمل الزمخشريّ الحيلة، فتارة يحمل الرشد على النفع، وتارة ينظر إلى خصوصة الرشد فيضيف إليه قيد الإكراه والقسر. ومع هذا فالجنُّ أسدُّ منه تظرًا لما سبق من شرح اعتقادهم الحق. (الإنصاف، ج2/ ص 718)

(5) تقييد البسيلي (مخ/ ص 521)

سورة المدثر

قوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾ [المدثر: ٤٨].

قال «**ابن عرفة**»: هو تنبيهٌ على حرمانهم من قبول الشفاعة فيهم، ومفهومه أن المؤمنين تنفعهم الشفاعة وتقبل فيهم، وفي هذه الآية ردٌّ على المعتزلة النافين للشفاعة.

وحملها «**الزمخشري**» على رفع الدرجات جريا على مذهبه[1]، وهو باطل لأن الكفار لم يثبت لهم دخول الجنَّة فرعًا فرعا عن أن ينفى عنهم رفع الدرجات فيها[2].

* * *

قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ هُوَ أَهْلُ ٱلتَّقْوَىٰ وَأَهْلُ ٱلْمَغْفِرَةِ ﴿٥٦﴾﴾ [المدثر: ٥٦].

«**الزمخشري**»: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ إلا أن يقسرهم على الذِّكْر ويُلجِئَهُم إليه[3]؛ لأنه مطبوع على قلوبهم معلومٌ أنهم لا يؤمنون اختيارًا[4].

«**ابن عرفة**»: كأنه يقول: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ ذكركم واعتباركم مشيئة قسر وإلجاء، وهذا من ضعفه في أصول الدين؛ لأن مذهب المعتزلة أن العبد يخلق أفعاله ويستقل بها، وهم يوافقونا في أن الداعي مخلوق لله؛ إذ لو كان مخلوقا للعبد لاحتاج إلى داعٍ، ويلزم التسلسل، ولذلك يقولون: «لولا العلم والداعي لصحَّ الاعتزال وتمَّ الدَّسْت».

---

(1) عبارة الزمخشري: أي: لو شفع لهم الشافعون جميعًا من الملائكة والنبيين وغيرهم لم تنفعهم شفاعتهم؛ لأن الشفاعة لمن ارتضاه الله، وهم مسخوطٌ عليهم، وفيه دليل على أن الشفاعة تنفع يومئذ لأنها تزيد في درجات المرتضين. (الكشاف، ج6/ ص262)

(2) تقييد البسيلي (مخ/ ص 528)

(3) **قال الإمام فخر الدين**: قالت المعتزلة: يعني إلا أن يقسرهم على الذكر ويلجئهم إليه. والجواب أنه تعالى نفى الذكر مطلقًا، واستثنى عنه حال المشيئة المطلقة، فيلزم أنه متى حصلت المشيئة أن يحصل الذكر، فحيث لم يحصل الذكر علمنا أنه لم تحصل المشيئة، وتخصيصُ المشيئة بالمشيئة القهرية تركٌ للظاهر. (التفسير الكبير، ج30/ ص213)

(4) راجع الكشاف (ج6/ ص264)

ففرق بين الفعل وبين الداعي للفعل، وبين الحركة والداعي لها، ومعنى قولهم: «القسر والإلجاء» أن شرب الإنسان الشراب اللذيذ الطيب من فعله واختياره، وشرب المريض الشراب الكريه المطعم بالقسر والإلجاء، ففسَّره على مذهبه في خلق الأفعال، ولا يحتاج إلى ذلك، ولو أبقاه على ظاهره فقال: معناه: «﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ مشيئتكم» لصحَّ عندنا وعندهم لأنه يرجع إلى خلق الداعي.

وإن فسَّرناه نحن بالأفعال فنقول: معناه: «﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ ذكركم»، أي: إلا أن يخلق الله في قلوبكم الذكر والاعتبار فتؤمنوا[1].

❖❖❖

(1) تقييد البسيلي (مخ/ ص 528)